ابن طفيل والدلالات الفلسفية لقصة حي بن يقظان

وأثرها في الفكر الإنساني

الدكتور غيضان السيد علي*

◻ تمهيد

تعدّ قصة «حي بن يقظان» قصة رمزية فلسفية تفترض نمو العقل الموحّد منذ بداية خلقه حتى وصولة إلى معرفة الله معرفة أتم، حيث تَعْرَّضَ ابن طفيل لمشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين، وبيَّن لنا أن ما وصل إليه «حي بن يقظان» بالنظر العقلي والتأمّل، لا يخالف الدين الموحى به.

ويعدّ ابن طفيل أول فيلسوف إسلامي صبَّ خلاصة فلسفته كلها في قالب قصصي، وجعل بطل قصته شخصًا متوحّدًا يكوّن نفسه وأفكاره بالاحتكاك بالطبيعة وبالكائنات التي هي أقل منه درجات من جماد ونبات وحيوان، إلى أن يصل لنقطة الإدراك والاتصال، فهذه القصة الرمزية تعدّ بحق نوعًا من الفانتازيا العقلية التي قَلَّدَها ونسج على منوالها كثيرون من كتاب الإفرنج ومفكريهم.

فهي باختصار شديد تقدّم حالة جديدة منفردة، تتحدّث عن طوباوية

* مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب، جامعة بني سويف، مصر.

فردية، ولا تتحدّث عن نظام اجتماعي، وهي تعرض حياة طفل إنساني عاش منفردًا واستطاع بعد جهد وتأمّل أن يصل إلى حياة مثالية تعتمد على الذكاء والعقل، كما تعتمد على الاكتفاء الذاتي.

ولذلك تعدّ هذه القصة الفلسفية الرمزية بمثابة ظاهرة فريدة في الفكر العربي، حيث عرض صاحبها مذهبه الفلسفي في قصة شائقة يمكن اعتبارها نسقًا فلسفيًّا متكاملًا، ومذهبًا فكريًّا تامًّا، وهو ما أراد هذا البحث أن يُثبته معتمدًا على مناهج التحليل والمقارنة والنقد، كما يعدّ بناؤها الروائي محكمًا يبدو فيه ابن طفيل متمكّنًا من فن السرد والوصف والتشويق، حتى يمكننا اعتباره سابقًا لعصره بل سابقًا للعالم كلّه إلى فن الرواية الحديثة.

□ حياة ابن طفيل

هو أبوبكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي، المشهور بابن طفيل، وينسب أيضًا فيقال: الأندلسي، والقرطبي، والإشبيلي، ويكنَّى أحيانًا -وهو الأقل- أبا جعفر. ولد في وادي آش على مسافة ٥٣ كيلو مترًا من قرطبة، ولا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، فبينما يرى البعض أنه ولد نحو عام ٥٠٠ هجرية[١]، يرجّح البعض الآخر أنه ولد في عام ٥٠٦هـ[٢]. ولذلك يمكننا القول: إنه ولد في السنوات العشر الأولى من القرن السادس الهجري.

ولا نعرف أيضًا شيوخه ولا أين تلقّى العلم، غير أن مراكز العلم في ذلك الوقت كانت على الأخص قرطبة وإشبيلية، وإن كان البعض قد أشار إلى أنه تتلمذ على يد ابن باجة، غير أن ابن طفيل نفسه يُنكر ذلك؛ إذ ذكر صراحة في «حي بن يقظان» وهو يُشير إلى ابن باجة: «فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل -ابن باجة- ونحن لم نلقَ شخصه»[٣].

وهذا دليل قاطع على أنه لم يتلقَّ العلم على يدي ابن باجة، إلَّا أنه بغير شك قد تأثّر به من الناحية الفلسفية تأثُّرًا بارزًا، وفي الحقيقة لم يكن حي بن يقظان سوى الامتداد المتطوّر لمتوحّد ابن باجة. فقد ذهب ابن باجة في كتابه «تدبير المتوحّد» إلى أن الإنسان مدني بطبعه، ولا حياة له بغير المجتمع، إلَّا أن المجتمع مليء بالشرور، فلا سبيل للفيلسوف الذي يريد أن يصل

---

(١) انظر تصدير: حي بن يقظان لابن طفيل، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٩، ص ٧.

(٢) على عبدالفتاح المغربي، فلاسفة المغرب، القاهرة: مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٩٠، ص ١٩٣.

(٣) ابن طفيل، حي بن يقظان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ١٩٩٩، ص ٢١.

إلى الحقيقة غير الابتعاد عن الناس، ولكنها ليست دعوة إلى عزلة مطلقة بل عزلة اختيارية، ومن هنا ذهب ابن باجة إلى أن الإنسان مدني بالطبع، ولكنه متوحّد بالعرض، فيقول: «على المتوحّد... أن يعتزل الناس جملة ما أمكنه فلا يلابسهم إلّا في الأمور الضرورية»[٤].

وجاء ابن طفيل ليعبّر عن هذه العزلة الاختيارية في اختيار «حي بن يقظان» أن يعتزل الناس في جزيرة منفردة، يعبد الله مع صديقه «أبسال» حتى يصلا إلى حالة السعادة المنشودة.

ولا بد أن ابن طفيل قد درس العلوم الدينية، والفقه بخاصة؛ لأن تلميذه البطروجي يذكر أن ابن طفيل كان قاضيًا، وكذلك درس العلوم العقلية والطب، وقد مارس مهنة الطب في غرناطة زمنًا، واشتغل كاتبًا لعامل غرناطة وحاكم ولاية طنجة، كما كان طبيبًا لأحد خلفاء دولة الموحّدين وهو أبو يعقوب يوسف.

وقد نال ابن طفيل عند هذا الخليفة مكانة كبيرة، فلقد كان من أكثر العلماء حظوةً لديه، حيث كان يقيم بقصر الخليفة أيامًا ليلًا ونهارًا حتى أصبح صديقه المقرّب وكاتم أسراره وطبيبه الخاص ووزيره.

ولعل ممّا ساعد ابن طفيل على أن تكون له تلك المكانة الخاصة أن كلاهما ينتسب إلى قبيلة قيس، وصلة الدم لها مكانتها عند العرب، كذلك كان هذا الخليفة يمثّل نمطًا من الحكام الذين يميلون للعلم والدين، إذ تُخبرنا كُتب التراجم بأنه كان يجمع بين أمرين: الفقه في الدين والورع من ناحية، والطموح إلى تعلّم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى.

أي إنه كان هناك تقارب بينهما في المزاج الفكري، فلقد كان كل منهما أديبًا محبًّا للعلم وأهله، محبًّا للفلسفة والمشتغلين بها، فقد اشتهر عن هذا الخليفة أنه كان حريصًا على أن يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، ويبحث أيضًا عن العلماء، حتى كان لديه بالبلاط مجموعة كبيرة من العلماء، لم تجتمع لمن قبله ممّن ملك المغرب. وكان من مهام ابن طفيل أيضًا جلب العلماء إلى قصر الخليفة، فهو الذي نبَّه الخليفة إلى ابن رشد أعظم فلاسفة العرب.

وظل ابن طفيل في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف متمتعًا بمكانته الخاصة إلى أن كبر سنّه فتخلّى عن وظيفة الطب لخلفه ابن رشد، وتوفّي ابن طفيل في سنة (٥٨١هـ - ١١٨٥م) في مدينة مراكش، ودفن هناك، واشترك السلطان أبو يوسف في تشييع جنازته[٥].

---

(٤) ابن باجة، تدبير المتوحد، تحقيق: ماجد فخري، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، بيروت: دار النهار، ١٩٦٨، ص ٩٠.

(٥) عاطف العراقي، الفلسفة العربية مدخل نقدي، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، ط٢، ٢٠٠٣، ص ٢٠٦.

مؤلفاته

ينسب المؤرخون لابن طفيل مؤلفات في مختلّف الموضوعات والمجالات العلمية، كما يشار إلى أهميتها العلمية، ومن تلك الكتب التي تنسب إلى ابن طفيل، كتاب «أسرار الحكمة المشرقية» و رسائل «في النفس» وفي بعض النواحي الفلسفية الأخرى، وله كتابان في الطب، والرسائل الهامة المتبادلة بينه وبين ابن رشد التي تناولت كثيرًا من المشاكل الفلسفية والعلمية؛ حيث ذكر المراكشي أنه قد رأى عدة رسائل في الفلسفة، وعلى وجه الخصوص يذكر «رسالة في النفس» مكتوبة بخط ابن طفيل نفسه، وذكر ابن رشد أن ابن طفيل له في الفلك نظريات فاخرة، كما ذكر أبو إسحق البطروجي في إحدى رسائله في الفلك أنه رأى لأستاذه ابن طفيل نظريات فلكية يصح أن تحل محل نظريات بطليموس[٦].

وليس هذا بالأمر المستبعد فإلمام ابن طفيل بعلوم الفلك أمر بيِّن لمن يقرأ قصة «حي بن يقظان»، كذلك إلمامه بالطب والجغرافيا وعلم النفس، إلَّا أنه لم يصلنا من علم الرجل غير قصته «حي بن يقظان» فهي الأثر الوحيد الذى كتب لصاحبه الخلود في تاريخ الثقافة العربية والعالمية.

□ أولًا: ملخص القصة

تجري أحداث القصة على جزيرتين، الأولى يسكنها مجتمع إنساني تقليدي تسود فيه الشهوات والنزعات الدُّنيا، وأهله يحاكون الحقائق بأمثلة الخيال، واعتقادهم الديني سطحي ساذج، فهم يقبلون ظاهر النصوص بمدلولاتها الحسية.

وقد جاء القرآن الكريم على هذه الصورة لكي يخاطب هؤلاء العامة الذين يرفضون جميع صور التأمّل العقلي، ويعزفون عن التعمّق واستبطان النصوص وتأويلها. وإن كان يوجد بهذه الجزيرة طبقة معرفية أعلى من طبقة العامة وهم أصحاب «أبسال» الذي قال عنهم لـ«حي بن يقظان»: إن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس، وإنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز.

وقد ظهر في هذه الجزيرة فتيان أحدهما سلامان والآخر أبسال، تميّزا عن أهل الجزيرة بالفضل وسمو النظر العقلي وبتغلّبهما على الشهوات، وكان الأول ذا نزعة علمية فنجده يساير العامة ويقبل دينهم في الظاهر ولا يلبث أن يسيطر عليهم.

(٦) على عبدالفتاح المغربي، فلاسفة المغرب، مصدر سابق، ص١٩٥.

أما الثاني فإنه ينزع نزعة عقلية تأمّلية فيعتزل مجتمع الجزيرة، ويولّي وجهه نحو جزيرة مجاورة يظن أنها فقر من السكان. وهذه هي الجزيرة الثانية التي تجري عليها أحداث القصة، في هذه الجزيرة يسكن «حي بن يقظان»، وهو قد نشأ في هذه الجزيرة وترعرع على الفطرة، وقد يكون قد أُلقي به في اليم طفلًا فاستقر على الجزيرة، أو قد يكون قد تولّد طبيعيًّا من العناصر الطبيعية، وقد تكفّلت به ظبية فأرضعته، وهذه إشارة إلى التكافل الموجود بين الكائنات من نبات وحيوان وإنسان.

ثم أخذ يتدرّج في مدارج المعرفة، فتعلّم بنفسه كيف يكفي حاجاته المادية، وكيف يستطيع أن يقوم بتوفير حاجاته الضرورية التي بها قوام حياته، من غذاء وملبس ومسكن. وقد كافح «حي» حتى خرج من الطور الحيواني الأول، ثم انبعث لديه شعور ديني مصدره التعجّب من اكتشافه للنار. وهو يمضي في حياته البريئة من المادة فيرعى النبات والحيوان ويُعنى بنظافة جسمه وملبسه ويحاول تصحيح حركاته، ويقتصر في أكله على ما يقيم الأود فلا يسرف في الغذاء أو في أكل اللحوم، وعن طريق التأمّل والملاحظة يعرف حقائق الحياة، ويعرف أهمية النار ويستخدم يديه في صنع ما يحتاج إليه.

ينطلق إذن من ذكائه الفطري في التأمّل والملاحظة والتفكير إلى أن استطاع أن يدرك بعقله أرفع حقائق الطبيعة ويكتشف أخص قوانينها، ثم ينتقل إلى البحث عن الأسباب البعيدة فأخذ يفكّر في أسرار السماء ويتشوّق لمعرفة مكنونات ما وراء الطبيعة. فيعتزل الحياة في مغارة يعيش فيها أربعين يومًا زاهدًا في الطعام فترتقي نفسه، ويهتدي إلى ما اهتدى إليه الفلاسفة الإشراقيون.

فيحاول «حي» أن يصل إلى الاتحاد الوثيق بالله، هذا الاتحاد هو السعادة القصوى والغبطة العظمى، ولقد سلك «حي» في سبيل الاتصال بالله طريق التأمّل والنظر العقلي، فانقطع عن عالم الجزيرة، ودخل مغارة وصام أربعين يومًا متتالية، وانقطع عن عالم المحسوسات، وما يصله به، واجتهد في فصل عقله عن العالم الخارجي المحسوس، وحتى عن جسده، وتفرّغ للتأمّل العقلي المطلق في الله، لكي يصل إلى الاتصال به.

مر «حي» خلال هذه الرحلة نحو الاتصال بالله بسبعة مراحل كل منها سبع سنين يصل في نهايتها إلى حالة الفناء فيصير عقلًا خالصًا فتصبح روحه مرتبطة بالعالم العلوي، وتكون غايته أن يلتمس الواحد في كل شيء، وأن يشهد الحضرة الإلهية، فيرى الطبيعة كلها تنزع إليه ويرى التجلّي الإلهي شاملًا، ويكون عمره قد أشرف على الخمسين.

وحينذاك يحدث اللقاء بينه وبين «أبسال» الذي هجر الجزيرة الأولى ليعتكف في

الثانية زاهدًا في الدنيا وفي مجتمع الناس، وقد كان تفاهمهما صعبًا في بداية الأمر، حيث فرّ «أبسال»[٧] من «حي» مذعورًا، ولحق به «حي» تحت دوافعه الفطرية للاستطلاع ومعرفة كنه هذا المخلوق الغريب الذي ظهر فجأة على جزيرته، كما كانت دوافع «حي» أقوى لمعرفة تلك اللغة التي يتكلّمها ومعرفة سرّ بكائه وتضرّعه في صلاته.

ومع إدراك «أبسال» أن «حيًّا» ليس حيوانًا متوحشًا ولا ينوي إيقاع الضرر به اطمأن إليه، وعلّمه الكلام وحقيقة الشريعة التي أوحى بها الله سبحانه وتعالى إلى البشر عن طريق الأنبياء، ولقد اكتشفا أن العقيدة الدينية السائدة في مجتمع الجزيرة الأولى قد انتهى إليها «حي» وعرفها بدقة أكثر كمالًا بهداية العقل الفعّال.

وعرف أبسال أن العقيدة الدينية ما هي إلَّا رمز للحقيقة الروحية المحجوبة عن البشر بسبب تعلّقهم بالعالم المادي المحسوس وعاداتهم الاجتماعية، وإنه لكي تنكشف جوانب الحقيقة يجب استخدام منهج التأويل الرمزي، فالعقيدة ظاهر وباطن ولكنها في حقيقة أمرها شيء واحد يفهمه العامة على مستوى حياتهم المادية وإدراكاتهم المشوبة بالخيال، ويفهمه الخاصة أو المتوحدون على مستوى الكمال العقلي بحسب إدراكاتهم.

وتمضي القصة فنجد «حي» يصحب أبسال في رحلة إلى الجزيرة المجاورة لكي يُخرج أهلها من حالة الجهل ويعلّمهم أسرار الحقيقة. ولكن «حي» لاحظ أنه كلما أمعن في شرحه الفلسفي ازداد نفور الناس منه فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم ممّا يأتي به، ويتسخّطونه في قلوبهم، وإن أظهروا له الرضا في وجهه إكرامًا لغربته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم «أبسال».

فاضطر إلى الرحيل هو و«أبسال» عن الجزيرة عائدين إلى جزيرتهما الخالية، لكي يعتكفا لعبادة الله عبادة روحية خالصة حتى يدركهما الموت. وقد أدركا بالتجربة أن مجتمع البشر لا أمل في شفائه من الجهل والسطحية، وأن الحقيقة لا يقوى على طلبها وإدراكها سوى قلّة من المتوحدين ممّن له قوة الإرادة والقدرة على التخلّي عن مطالب البدن وحاجات الدنيا.

---

(٧) توررده بعض الطبعات باسم «أسال» وبعض الطبعات باسم «أبسال» وقد رجّحنا هنا أبسال، حيث إن «سلامان وأبسال» كانا أبطال قصة ترجمها حنين بن إسحاق عن اليونانية، كما أن «سلامان وأبسال» كان عنوان قصة كتبها ابن سينا من قبل، هذا فضلًا عن أنهما أبطال قصة ابن سينا المعنونة بالاسم نفسه «حي بن يقظان»؛ ولذلك رجّحنا أن تكون «الباء» لم تظهر جيدًا في المخطوطات التي نقلت منها القصة فاختلط الأمر على المحقّق وخاصة أن الحرف الذي يليها هو «السين»، كما أن اسم «أبسال» أسهل في نطقه في العربية من «أسال».

لقد اتّضح لهما إذن أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة الخالصة، وإنها لم تخلق للعوام؛ إذ إنهم مكبّلون بأغلال الحواس، وعرفا أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير في تلك الأفهام الغليظة التي أثقلها الحس، وأن يؤثّر في تلك الإرادة المستعصية، فلا مفرّ من أن يصوغ آراءه في قوالب الأديان المنزلة.

كما انتهى إلى أن الأنبياء عليهم السلام كانوا على حق حينما عرضوا على العوام الحقائق الدينية في صورة أمثال حسية ولم يجهروا لهم بالمكاشفات النورانية الكاملة، تلك التي لا يدركها سوى قلّة من المتوحدين، أي الفلاسفة(٨).

ويطرح ابن طفيل في هذه القصة تساؤلات حول الحق الذي لا جمجمة فيه، وعن الحقيقة الخالصة وما هي الطريق الأنسب لبلوغها؟ وهل هي طريق أهل النظر أي الفلاسفة أم طريق أهل الولاية أي المتصوفة؟ وما هي حقيقة مصير الإنسان، من هو؟ ومن أين أتى؟ وما شأنه في الحياة؟ وما الغاية من وجوده؟ وما مصيره؟ وكيفية الوصول إلى السعادة؟ وكيفية التعرّف إلى الخالق ذاته وصفاته؟

وهي قصة في مجملها حاملة لأفكار ابن طفيل الفلسفية. ويمكن تقسيم هذه القصة إلى ثماني مراحل: المرحلة الأولى تشمل ولادة حي، والمرحلة الثانية يكتشف حقيقة الروح بموت الظبية، ويعرف أن القلب هو مصدر الروح، والعضو الأساسي للحياة، وتجيء المرحلة الثالثة باكتشاف النار فيعرف الحرارة وفائدتها، وفي المرحلة الرابعة يعرف قانون السببية ويتأكّد أن كل ما في الكون يخضع لهذا القانون، ويرتفع في المرحلة الخامسة إلى اكتشاف وحدة الكون؛ إذ تشترك الكائنات في وحدة واحدة، ثم تتميّز فيما بينها بمميّزات إضافية تبعًا لمرتبتها.

وفي المرحلة السادسة يصل إلى معرفة صانع الكون، ويفكّر في المرحلة السابعة في ذات الله وصفاته ويسعى إلى التشبّه به عن طريق التسامي والاتصال. وفي المرحلة الثامنة والأخيرة يلتقي بـ«أبسال» ويعلّمه الكلام، ويتّفقان على أن الحياة الحقة في العزلة للتفكر والعبادة حتى يلحق بدرب السعداء(٩).

(٨) انظر: ابن طفيل قصة حي بن يقظان مصدر سابق، وأيضًا: على عبدالفتاح المغربي: فلاسفة المغرب، ص ١٩٦-١٩٩.

(٩) منى أحمد أبو زيد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، القاهرة: مجلة أوراق فلسفية، العدد (٢٩)، ٢٠١٠، ص ٣٧١.

□ ثانيًا: الدلالات الفلسفية لقصة «حي بن يقظان»

قبل عرض تلك الدلالات الفلسفية التي بسطها ابن طفيل في رسالته «حي بن يقظان» نرى أنه من الضروري الإجابة عن سؤال مُلِحّ تضاربت فيه أقوال وآراء الباحثين، فأردنا أن نقف عليه وقفة جادّة لعلها تحسم ذلك الجدال حول مقصود ابن طفيل من تدوين هذه القصة بهذا الشكل.

مقصود ابن طفيل وغايته من قصته

رأي الدكتور محمد غلاب أن غاية ابن طفيل من هذه القصة لم تكن -كما فهم عبدالواحد المراكشي- محاولة عرض كيفية بدء الخلق أو بيان أصل النوع الإنساني فيما يرى الفلاسفة، وإنما غايته الأساسية هي إيضاح رأيه في كيفية المعرفة، وهو يتلخّص في أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقائق ولو كان قد نشأ في عزلة تامّة، ولم يتلقَّ أية ثقافة خارجية، ولم يحتمل أقل أثر من غيره إلَّا أثر العقل الفعّال الذي ينير عقله، وكذلك يستطيع أن يدرك هذه الحقائق ويتذوّقها إذا لقّنه غيره إياها، ولكن على شرط أن يكون هذا الإنسان من الخاصة الذين منحتهم السماء موهبة فلسفية كحيٍ بن يقظان بطل رواية فيلسوفنا الذي أدركها وحده، وكصديقه «أبسال» الذي أدركها أولًا بوساطة الدين، ثم بوساطة «حي»؛ وذلك لأن العامة ليس لديهم الاستعداد لإدراك هذه الحقائق، ولأن المجهود الذي يبذل في تهذيبهم يذهب عبثًا كما ذهب مجهود «حي» وصاحبه في تهذيب أهل الجزيرة الأخرى[١٠].

في حين قرّر أحد الباحثين أن ابن طفيل أراد أن يستكمل ما بدأه سلفه الفيلسوف الأندلسي أبو بكر بن الصائغ المشهور بـ«ابن باجة» عن المتوحد وتدبيره، فيقول: «وفي تقديري أن حي بن يقظان لابن طفيل هو التجسيد المتطوّر لمتوحد ابن باجة في مرحلة جديدة هي مرحلة دولة الموحدين حيث الازدهار والاستقرار والنضج العقلي»[١١]، ويشاركه هذا الرأي محمد لطفي جمعه الذي ذهب إلى القول بأن غرض ابن طفيل من كتابه حي بن يقظان هو أنه أراد أن يحلّ معضلة كبرى شغلت حكماء وقته وهي علاقة النفس البشرية بالعقل الأول[١٢] أو ما يعرف في تاريخ الفلسفة الإسلامية بمشكلة الاتصال.

---

(١٠) محمد غلاب، الفلسفة الإسلامية في المغرب، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٨، ص ٤٥.

(١١) محمود أمين العالم، مدخل إلى قراءة حي بن يقظان لابن طفيل،القاهرة: مجلة أدب ونقد، العدد (١٠٦) يونيه، ١٩٩٤، ص ١٠٦.

(١٢) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، القاهرة: مطبعة المعارف ومكتبتها، ١٩٢٧، ص ٩٨.

بينما نزع البعض إلى القول بأن قصد ابن طفيل من قصته هو استعراض أحوال الإنسان لو لم ينزل عليه الوحي، وكيف أنه يستطيع وحده بدون مساعدة من أحد باستثناء العقل السليم أن يصل إلى حقائق الوحي وأصول العقيدة[١٣].

كما آثر أحد الباحثين القول: إن ابن طفيل «كتب هذه القصة من أجل تحقيق هذه الغاية، ألا وهي عرض أسرار الحكمة المشرقية»[١٤]، بينما يرى الغالبية العظمى من الباحثين[١٥] أنه يقصد بهذه القصة بيان التطابق بين العقل والنقل، أي بين الحكمة والشريعة، ويحاول أن يبيّن للجميع درء تعارض العقل والنقل، وأن صريح المعقول لا يعارض أبدًا صحيح المنقول، ومن ثم فلا تعارض بين الدين والفلسفة؛ حيث إنهما يعبّران عن حقيقة واحدة، الدين يصورها بصورة حسية، والعقل يكتشفها ويصوغها في قالب عقلي.

في حين تؤكّد هذه الدراسة أن مقصود ابن طفيل من هذه القصة هو تضمينها خلاصة آرائه الفلسفية، فهو لم يقدّم حلًّا لمشكلة واحدة ولا ابتغى معالجة إشكالية فلسفية بعينها «وإنما يقدّم نسقًا فلسفيًّا كاملًا يكاد يعالج فيه أهم القضايا الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي»[١٦].

وأنه لما كان أسلافه من علماء الأندلس لم يعنوا بالآراء الفلسفية في الطبيعيات والإلهيات؛ حيث اشتغل فريق منهم بالعلوم المحفوظة من شرعية ولغوية، ويئس فريق آخر من النظر في الفلسفة ومعارفها يأسًا تامًّا؛ لأنها لا ترمي -في نظرهم- إلَّا إلى أحد شيئين: حقيقة متعذّرة التحصيل، وباطل غير مفيد.

أما معاصرو ابن طفيل فرأى أنهم ناشئون في الفلسفة ولم يقطعوا فيها بعدُ شوطًا يستحق الذكر، فصمّم أن يتكفّل هو بسد هذه الثغرة فألّف هذه الرسالة وبسط فيها كل آرائه الفلسفية. وهو الأمر الذي يستشعره القارئ لأول وهلة من التفاصيل العميقة حول كل قضية يتمّ عرضها، ولم يكن العرض القصصي بحاجة إليها من حيث الحبكة أو التشويق، مثل نزعته النقدية البارزة للسابقين من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة. أو في

(١٣) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٠، ص ٥٦٢.

(١٤) منى أحمد أبو زيد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان وأثرها على أوربا، ص ٣٧٤.

(١٥) ويأتي على رأسهم: عبد الرحمن بدوي، حي بن يقظان لابن طفيل، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص ٣٠. وأيضًا: عاطف العراقي، الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، القاهرة: دار الرشاد، د.ت، ص ١٢٤.

(١٦) محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، القاهرة: دار المستقبل العربي، د.ت، ص ١٩٤.

بيان كيفية علم حي بن يقظان أن كل حادث له محدث وقيام الأدلة على وجود الله، وفي نظر حي بن يقظان في الشمس والقمر والكواكب وبقية الأجرام، وفي أن كمال الذات ولذتها إنما هو بمشاهدة واجب الوجود، وفي النزعة الإنسانية البارزة التي ترى أن الإنسان نوع كسائر أنواع الحيوان ولكنه إنما خلق لغاية أخرى، كذلك تفصيلاته في القول في أن السعادة والفوز من الشقاء إنما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود دائم الوجود، أو ما بسطه في الجزء الأخير من رسالته حول الفناء والوصول، وغيرها من الدلالات الفلسفية التي جاءت بصورة كاملة وموجزة في الآن نفسه.

أما لماذا اختار ابن طفيل هذا الشكل القصصي لتقديم فلسفته؟ فالسبب ظاهر للعيان وهو الهروب من تلك المواجهة السافرة مع فقهاء عصره، وأن يتفادى مصير من اشتغلوا بالفلسفة بعد تلك الحملة الشعواء التي قام بها الغزالي في المشرق العربي ولم يسلم منها المشتغلون بالفلسفة في المغرب العربي، وما مصير ابن باجة الذي مات مسمومًا من ابن طفيل ببعيد، أو نكبة ابن رشد الذي جاء بعد ابن طفيل مباشرة بخافية على أحد.

ولذلك عمل ابن طفيل على أن يُضَمِّنَ روايته كل آرائه الفلسفية من خلال تقنية روائية تتّسم بالبساطة والجرأة من خلال فضاء روائي واسع يعطي الحرية في سرد التفاصيل الخاصة بمذهبه الفلسفي، وهذه الدلالات الفلسفية هي ما نعرض له فيما يلي:

١ - النزعة النقدية

فطن ابن طفيل منذ البداية إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك مفكّر أصيل بدون موقف نقدي، فالموقف النقدي هو بمثابة نقطة الانطلاق، بل ويمكن وصفه بأنه ذلك الموقف الذي يرى ضرورة مناقشة المعلومات كلها، ويرى أنه ليست ثمة معرفة مقبولة إلّا بعد فحص وتمحيص، فالنظرة النقدية تكون دائمًا الحافز والدافع للباحث لسبر غور موضوعه، ولولا النظرة النقدية للظواهر الكونية ولفكر السابقين لما وجد لدى الباحثين والعلماء والمفكّرين موضوعات للبحث والدراسة ولأصبح الإنسان تابعًا لا مبدعًا، مقلّدًا لا مجدّدًا، وبدون هذه النظرة أيضًا تموت روح الابتكار والإبداع.

ولذلك نجد أن أول ما يمكننا ملاحظته عند قراءة قصته هي تلك النزعة النقدية التي تميّز بها ابن طفيل؛ حيث إنه قام بنقد كل من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة، وكان نقده لهم منطلقًا من التزام ابن طفيل في تفلسفه بخصائص وشروط الموقف الفلسفي.

ومن أبرز ما تميّز بها النقد عند ابن طفيل هو إظهاره للغثّ والسمين معًا في المذهب الذي يتناوله، فلا يكتفي بذكر العيوب أو المزايا وإنما عُني بذكر العيوب والمزايا معًا.

فأما الفارابي فقد رأى ابن طفيل أن أكثر ما وصل بلاد الأندلس من كتب الفارابي في المنطق، أما ما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك، بها العديد من أوجه التناقض والتي من أبرزها موقفه من المعاد وخلود النفس، حيث إنه أثبت في كتاب «الملة الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاءً لا نهاية له، ثم صرَّح في كتاب «السياسة المدنية» بأنها منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلَّا للنفوس الفاضلة الكاملة.

ثم وصف في شرح «كتاب الأخلاق» شيئًا من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار؛ ثم قال عقب ذلك كلامًا هذا معناه: «وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز».

وهكذا يكون الفارابي في نظر ابن طفيل قد أيأس الناس جميعًا من رحمة الله تعالى، وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة؛ إذ جعل مصير الكل إلى العدم؛ وهذه زلّة لا تُقال، وعثرة ليس بعدها جبر. وهذا ما صرّح به من سوء معتقده في النبوة، وأنه بزعمه للقوة الخيالية، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها[١٧]. ولكنه بالرغم من ذلك ينزله منزلة عظمى ويرى أنه من أنبغ فلاسفة الإسلام في المشرق؛ ولذلك يستشهد بالعديد من كتبه.

أما الشيخ الرئيس ابن سينا فيرى ابن طفيل أن كتابه المسمى «الشفاء» قد سار فيه على درب أرسطو وعلى مذهب المشائين، ولكن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتاب «الفلسفة المشرقية». أي إن ابن سينا قد اتّفق ظاهريًا مع أرسطو واختلف باطنيًا، فيقول ابن طفيل: «ومن عُني بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتب أرسطوطاليس، ظهر له أكثر الأمور أنها تتّفق، وإن كان في كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو. وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه، لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبَّه عليه الشيخ أبو علي في كتاب الشفاء»[١٨].

أما ما يتعلّق بأبي حامد الغزالي فقد رماه ابن طفيل بالتلوّن والذبذبة بين الخاصة والعامة يظهر لأولئك ما يخفيه أمام هؤلاء؛ فهو عند ابن طفيل بحسب مخاطبته للجمهور، يربط في موضع، ويحل في موضع، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها، ثم إنه من جملة ما كفّر به الفلاسفة في كتاب (التهافت) إنكارهم لحشر الأجساد، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة.

(١٧) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٢٢.
(١٨) المصدر السابق، ص٢٢-٢٣.

ثم قال في أول كتاب «الميزان»: إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، وغير ذلك من العثرات التي لا تقال من اتّصاف الموجود العظيم بصفة تنافي الوحدانية المحضة... تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

وقد حاول الغزالي أن يخرج من هذا المآزق بزعمه أن هذه الآراء قد تمّ فهمها بطريقة خاطئة حيث إنها لم تكتب للعامة وإنما هي كتابات مضنون بها على العامة، ولكن ابن طفيل يقرّر أن كتبه المضنون بها هذه لم تصل إليه... ولكنه مع ذلك يجلّ الشيخ الغزالي ويرى أنه ممّن سعد السعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدّسة، لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا[١٩].

وعندما يتحدّث عن ابن باجة، فيرى أنه لم يكن في أهل الأندلس من هو أثقب منه ذهنًا، ولا أصحّ نظرًا، ولا أصدق رؤية غير أنه شغلته الدنيا، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه، وبثّ خفايا حكمته، وأكثر ما يوجد له من التآليف فإنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها، ويذكر من مؤلفاته «كتاب النفس» و«تدبير المتوحد» و«رسالة الاتصال»، ويرى أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيّنًا إلَّا بعد عسر واستكراه شديد، وإن ترتيب عباراته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل، ولو اتّسع له الوقت لمال إلى تبديلها[٢٠].

ولذلك يرى ابن طفيل أن ابن باجة كان من الممكن أن يقوم بسدّ الثغرة في الاهتمام بالعلوم الفلسفية نظرًا لنبوغه العقلي لو لم تعترضه العقبات القاسية التي إحداها أنه اتّقي شر الجمهور، فلم يخض في الفلسفة صراحة، وثانيتها أنه اشتغل بالماديات فألهته عن التفرّغ للعلم، وحالت أطماعه في الثروة بينه وبين الإتقان، وثالثتها أن المنية قد عاجلته قبل ظهور خزائن علمه.

٢- أنطولوجيا العالم الفيزيقي

عالج ابن طفيل العالم من الناحية الفيزيقية والناحية الميتافيزيقية؛ فإذا نظرنا إلى العالم عند ابن طفيل سنجده مقسّمًا من الناحية الفيزيقية إلى قسمين: عالم ما تحت فلك القمر وعالم ما فوق فلك القمر، متبعًا في ذلك القسمة الأرسطية للعالم.

ولقد بدأ ابن طفيل بحثه للعالم الفيزيقي على أساس المنهج العلمي مبتدئًا بالإدراك الحسي المباشر للظواهر الطبيعية ومحاولة تفسيرها، وفرض الفروض وإجراء التجارب

(١٩) المصدر السابق، ص ٢٣-٢٥.

(٢٠) المصدر السابق، ص ٢١.

للتحقّق من صحة تلك الفروض، ومحاولة الوصول إلى القوانين العامة المفسّرة للظاهرة.

حيث قام ابن طفيل بتقسيم عالم ما تحت فلك القمر «العالم السفلي» إلى قسمين من الموجودات؛ موجودات حية وموجودات غير حية. وأن الموجودات الحية تشمل النبات والحيوان والإنسان.

وتأمّل كل أنواع النبات فرأى أنه على الرغم من اختلاف أنواعها إلَّا أن كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضًا في الأغصان والزهر والثمر، فرأى أن لها شيئًا واحدًا مشتركًا، الأمر نفسه لجميع أنواع الحيوان، وكذلك الإنسان.

والفرق بين الأصناف الثلاثة هو في قوى النفس التي هي في الإنسان أتمّ من النبات والحيوان، وأن الإنسان يتميّز بقوى النفس الناطقة التي تميّزه على النبات الذي له من القوى المغذية والمنمية، ويزداد الحيوان بالحس والحركة والتنقل من حيّز إلى آخر، أما النفس الناطقة فتتميّز عمّا سواها بإدراك الأمور المعقولة والجوانب الروحانية[٢١].

أما الموجودات غير الحية وهي التي لا نفس لها وهي مختلفة من جبال وأنهار ومعادن وغيرها فهي متكثّرة من جهة ومتّحدة من جهة أخرى، وهي من الجهة التي تتّفق فيها واحدة، ومن الجهة التي تختلف فيها كثيرة متغيّرة[٢٢].

وهكذا ينتهي ابن طفيل إلى شيء واحد يجمع الموجودات الحية وإن تعدّدت مظاهره في الأنواع المختلفة، كذلك الأمر في الموجودات غير الحية. وأهم ما يميّز عالم ما تحت فلك القمر أنه قابل للكون والفساد ولا يخلد فيه سوى النفس الناطقة.

أما عالم ما فوق فلك القمر أو عالم الأجرام السماوية، من الشمس والقمر وسائر الكواكب وغيرها فقد رأى ابن طفيل إن أجرامه تتّصف بالجسمية، أي إنها تمتدّ في الأقطار الثلاثة الطول والعرض والعمق، ولا ينفك شيء منها عن هذه الصفة، وكل ما لا ينفك فهو جسم، فهي إذن كلها أجسام، وبما أنها أجسام فهي متناهية ومحدودة، حيث إن القول بأنها لا نهاية لها أمر باطل وشيء يعدّ محالا[٢٣].

وأن شكل الفلك هو شكل الكرة، وأن لها حركة منتظمة جارية على نسق واحد، وأنها لا تقبل الكون والفساد مثل أجسام العالم السفلي؛ حيث إن أجسام عالم ما فوق فلك القمر لها ذوات غير أجسامها تعرف الموجود الواجب الوجود، وأن تلك الذوات العارفة

---

(٢١) المصدر السابق، ص ٦٠-٦٣.

(٢٢) المصدر السابق، ص ٦٠.

(٢٣) المصدر السابق، ص ٦٩.

ليست بأجسام ولا منطبعة في أجسام، مثل القوة العاقلة التي للإنسان.

ويستخدم ابن طفيل قياس الأولى، فإذا كانت هذه القوة موجود مثيل لها في الإنسان الذي يجمع بين الحس والعقل، فمن الأولى أن توجد للأجرام السماوية التي هي بريئة من الحس[٢٤].

ثم تناول ابن طفيل الكشف عن الأبعاد الميتافيزيقية للطبيعة فتناول آراء تتعلّق بعالم الكون والفساد، وأخرى تتعلّق بعالم الأجرام السماوية مفرقًا بين الكائن والفاسد من ناحية والأزلي والخالد من ناحية أخرى.

فقد حاول من خلال دراسته لعالم الطبيعة الصعود إلى أعم المبادئ الموجودة في الوجود، إذ كان يصعد دومًا من المادي إلى الروحي، كما يصعد من الكثرة والتنوّع إلى الوحدة والثبات... وهكذا يُشير ابن طفيل إلى القول بوحدة الحقيقة واختلاف المنهج، أي وحدة الحقيقة بين الحكمة والشريعة (العقل والنقل)، واختلاف طرق الوصول إليها. ولكل منهما منهج خاص به، منهج الإيمان الخالص يختلف عن منهج العقل الاستدلالي.

وصل «حي بن يقظان» إلى الحق بعقله الخالص دون رسالة من نبي أو تعلّم من فقيه، وصل بالعقل من خلال الانتقال من الإدراك الحسي إلى التصوّر العقلي، فالمشاهدة الذوقية الوجدانية. أما «أبسال» فقد وصل إلى الحق عن طريق الإيمان بالدين. وهذه التفرقة في المنهج هو ما سنجده بعد ذلك عند ابن رشد.

٣- وحدة الوجود

يعبر مذهب وحدة الوجود في صورته الكلية عن أن الله وحده هو الوجود الحق، والعالم هو مجموع المظاهر التي تعلن عن ذات الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته[٢٥]. وقد وجدت صور متعدّدة ومختلفة إلى حدٍّ كبير منه عند الهنود وفي الفلسفة اليونانية وعند صوفية العرب كالحلاج وابن عربي وفلاسفتهم كابن رشد، كما وجد في الفلسفة الحديثة عند ديدرو وسبينوزا[٢٦].

وقد ظهر عند ابن طفيل حيث إنه نظر إلى الوجود بكامله على أن بينه ترابط في قوانين، وترتيب في درجات مرتبة يعلو بعضها بعضًا حتى نصل إلى العلة الأولى، والوحدة

---

(٢٤) على عبد الفتاح المغربي، فلاسفة المغرب، ص ٢٣١.

(٢٥) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨، ص ٧٣٥، مادة: وحدة الوجود.

(٢٦) انظر: عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط٣، ٢٠٠٠، ص٩٣٨-٩٣٩، مادة: وحدة الوجود.

عنده دليل على وجود الخالق، ومن ثَمَّ فوحدة الوجود عند ابن طفيل تختلف عن تصوّر الصوفية، فهو تصوّر يعني الترابط العضوي بين كل عناصر الطبيعة وما فوق الطبيعة[٢٧].

٤- مشكلة حدوث العالم وقدمه

إن مشكلة حدوث العالم أو قدمه أو أنطولوجيا العالم الميتافيزيقي أخذت مكانًا كبيرًا في الفكر الفلسفي الإسلامي، فقال جميع فلاسفة العرب بالقدم عدا الكندي الذي قال بالحدوث، وقد بدأ ابن طفيل بحثه في مسألة الحدوث أو القدم، بالقول بضرورة حاجة العالم إلى موجد أو خالق، ولهذه البداية، إذ تعني أهمية إثبات أن العالم مخلوق لله تعالى، سواء كان حادثًا أو قديما[٢٨].

وقد ذهب ابن طفيل إلى أن القول بالقدم يُثير إشكالات وشكوك، كما أن القول بالحدوث يؤدّي إلى ذلك أيضًا، والمقصود بقدم العالم أي إنه الموجود الذي ليس وجوده مسبوقًا بالعدم، وهو القديم بالزمان[٢٩].

ولكي يتلاشى الفلاسفة بهذا القول بأن العالم ليس من خلق الله ذهبوا إلى القول بأن الله قد خلق هذا العالم ولكن من مادة قديمة، تصوّرها أفلاطون Platon في حالة من الفوضى وعدم التعيّن أو التحديد أو ما يُعرف بالعماء Choas، وتصوّرها أرسطو على أنها مادة دائمة الحركة، ولكنهما اتفقا على أنها موجودة مع الإله منذ القدم أو لم تزل موجودة معه.

أما الحدوث فيعني خلق الله للعالم من العدم، وقد عرض ابن طفيل في قصته لحجج أهل القدم ولحجج أهل الحدوث، كما عرض للشكوك التي تلزم عن القول بالقدم مثل استحالة وجود ما لا نهاية له، كما أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ولا يتقدّمها، وما لا يتقدّم الحوادث ولا يخلو منها فهو محدث.

كما رأى أن القول بالحدوث يلزم عنه اعتراضات كثيرة، منها أن معنى الحدوث لا يفهم إلَّا على معنى أن الزمان تقدّم العالم، والزمان من جملة العالم ولا ينفك عنه؛ لذا فلا يفهم تأخّر العالم عن الزمان. كما أنه لو كان العالم حادثًا وله محدث، فَلِمَ أحدثه الآن ولم يُحدثه قبل ذلك، ألطارئٍ طرأ عليه ولا شيء هناك غيره، أم لتغيّر حدث في ذاته، فإن كان فما

---

(٢٧) منى أحمد أبوزيد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان وأثرها على أوربا، ص ٣٧٧.
(٢٨) على عبد الفتاح المغربي، فلاسفة المغرب، ص ٢٣٢.
(٢٩) عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص ٦٤٤، مادة: حدوث.

الذي أحدث ذلك التغيير؟[٣٠]

وما زال ابن طفيل حائرًا بين القدم والحدوث عدة سنين إلى أن ارتضى القول بالقدم على اعتبار أن العالم كله معلول ومخلوق لله تعالى بغير زمان؛ مخالفًا بذلك جمهور المتكلّمين والكندي أيضًا، ومتّفقًا مع الفلاسفة الذين آثروا القول بالقدم من قبله مثل الفارابي وابن سينا أو من بعده كابن رشد.

ومع ذلك لا يفوتنا القول بأن ابن طفيل من القائلين بنظرية الخلق المستمر، التي تعني إثبات حفظ الله للعالم وعنايته المستمرة به، وأن القدرة الإلهية تتدخّل في كل لحظة من لحظات الزمان ليحفظ للأجسام والأفعال تماسكها ويُبقي على وحدتها[٣١].

وهو ما نلحظه في تأكيد ابن طفيل الدائم على افتقار الموجودات في دوامها إلى دوام الفاعل، فهي تفتقر إليه في وجودها وفي دوام ذلك الوجود. فهي متعلّقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة، وهو في ذاته غني عنها، وبريء منها[٣٢].

٥- أدلة ابن طفيل على وجود الله

على الرغم من ترجيح ابن طفيل للقول بقدم العالم إلّا أن ذلك لم يمنعه من تقديم أدلة على وجود الله تعالى، بل إنه ربط بين القول بقدم العالم وبين تقديم أدلة على وجود الله تعالى برباط وثيق، ويعدّ هذا من جانبه ردَّ فعل على محاولة الغزالي الذي رأى أن الفلاسفة حين قالوا بقدم العالم، فاعتبر قولهم هذا يؤدّي إلى مذهب الدهرية، ومعنى هذا أن الفيلسوف الذي يقول بقدم العالم يكون متناقضًا مع نفسه إذا بحث عن أدلة وجود الله تعالى، فيما يرى الغزالي.

والجدير بالذكر أن ابن طفيل لم يحدّد أسماء معينة للأدلة التي قال بها، ولكننا يمكن لنا تسميتها في ضوء الفلسفة الإسلامية التي حدّدت أسماء لهذه الأدلة، فكان دليل الحركة هو دليل ابن طفيل الأول على وجود الله تعالى، ذلك الدليل الذي نجده عند أفلاطون وأرسطو

---

(٣٠) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٧٣. وأيضًا: خليل الجر وحنا الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، دار المعارف، ١٩٥٨، ص ٣٧٠-٣٧١.

(٣١) يحيي هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٠، ص ١٣٤-١٣٥.

(٣٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٧٦. أيضًا: عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٩٢، ص ١٣٦.

أيضًا، وفحواه أن كل متحرّك له محرِّك يحرّكه وهذا المحرِّك له محرّك وهكذا إلى أن نصل إلى محرّك أول يحرِّك ولا يتحرَّك وهو الله تعالى. فإخراج العالم من مرحلة اللاوجود إلى الوجود، يعدّ دليلًا على حركة العالم، وهذه الحركة بدورها يلزمها محرِّك أي إله(٣٣).

وهذا المحرِّك الأول يختلف عن المحرِّك الأول الأرسطي، الذي نفض يده من الكون بعد خلقه، ولا يتّصل به وبين الذي يرجع في أصله للعقيدة الإسلامية، التي تقرّ العناية الإلهية المستمرة للكون وما فيه من موجودات(٣٤).

وهذا الدليل هو الذي نقده الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط؛ إذ إن العِلّيّة في نظر كانط لا تنطبق إلَّا على عالم الظواهر «عالم الشهادة» أي عالم الأشياء الواقعة في نطاق تجاربنا، بيد أنها لا تصدق على العلّة التي تعدّ خارجة عن العالم والتي تعدّ في الوقت نفسه سبب وجود العالم.

أما الدليل الثاني عند ابن طفيل فيمكن أن نطلق عليه دليل «حدوث الصورة عن محدث»، ويمكن الوصول إلى الفكرة العامة لهذا الدليل من ثنايا دراسته للعلاقة بين المادة والصورة، فإذا كانت جميع الموجودات تتركّب من مادة وصورة، وكانت المادة تفتقر إلى الصورة التي لا يصح وجودها إلَّا عن فاعل، فإن جميع الموجودات تفتقر إذن في وجودها إلى الفاعل المختار جلّ جلاله(٣٥).

أما الدليل الثالث والأخير، فهو دليل يعتمد على فكرة الغائية والعناية الإلهية، وهو ما يُعرف في الفلسفة الإلهية بالدليل الغائي، الذي يعني أن هذا النظام وهذا التدبير الموجود في العالم لا بد له من فاعل منظّم ومدبّر؛ لأنه لا يمكن أن يكون على سبيل المصادفة أو الاتّفاق، أي إنه لا بد من وجود كائن يعتني بهذا العالم المحكم والمنظّم ويحفظه دومًا من الفساد، فتصفّح ابن طفيل الأشياء جميعًا «فتبيّن له في أقل الأشياء الموجودة، فضلًا عن أكثرها من آثار الحكمة، وبدائع الصنعة، ما قضى منه كل العجب، وتحقّق عنده أن ذلك لا يصدر إلَّا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال»(٣٦).

كما تناول ابن طفيل مشكلة الصفات الإلهية سواء كانت صفات ثبوت أو صفات سلب، ودرسها صفةً صفة فنفى منها الصفات الجسمية وأثبت العلم والقدرة، كما أثبت لله

---

(٣٣) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٦٦. وأيضًا: عاطف العراقي، الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ١٢٨.
(٣٤) على عبد الفتاح المغربي، فلاسفة المغرب، ص ٢٤٢.
(٣٥) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٧٦.
(٣٦) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٧٧.

تعالى كل صفات الكمال والتنزيه، ونفى صفات النقص كلها عن الله تعالى، كما نفى العدم عنه، وأثبت له الأزلية والأبدية ودوام الوجود أو السرمدية، فيقول: «إن الموجود الواجب الوجود، متّصف بأوصاف الكمال كلها، ومنزَّه عن صفات النقص وبريء منها»(٣٧).

وإن أكثر ما يمكن ملاحظته هنا هو أن ابن طفيل إذا كان أرسطيًّا قحًّا في دليل المحرِّك الأول في مسألة الصفات، فإنه انقلب اعتزاليًّا صرفًا حين رأى أن صفات الله هي عين ذاته وليست شيئًا زائدًا عليه.

٦- خلود النفس وعلاقته بنظرية المعرفة

ارتبطت مشكلة خلود النفس بنظرية المعرفة عند ابن طفيل ارتباطًا بيّنًا؛ فإذا ما نظرنا إلى معالجته لمشكلة خلود النفس نجده يقارن بين تلك المعرفة التي تأتي عن طريق الحواس والمعرفة التي تأتي عن طريق العقل، فالحواس لا تدرك إلَّا ما هو جسمًا؛ ولذلك لا يمكنها أن تدرك واجب الوجود الذي هو بريء من صفات الأجسام، ولا يدرك بشيء ليس بجسم وليس له من صفة الجسمية أي صفة؛ ولذلك كانت النفس الناطقة هي التي تدرك واجب الوجود، ومن ثَمَّ كانت النفس خالدة لأنها تدرك الخالد، أما الجسم فهو فانٍ شأن جميع الأجسام، ومن ثَمَّ يُصبح مصير الجسد هو الفناء ومصير النفس هو الخلود.

فيحلّل ابن طفيل حالات النفس في حياتها الأرضية من خلال علاقتها بواجب الوجود (الله)؛ نظرًا لأن السعادة والشقاء في العالم الآخر لا بد أن ترتبط كل حالة منها بأفعال البشر في هذه الحياة الدنيا، فيميّز بين ثلاث حالات للنفس من خلال علاقتها بواجب الوجود؛ حالة أولى تمثّل النفس أو الإنسان الذي أدرك واجب الوجود ثمّ فقد إدراكه بالمعصية، ومصير الإنسان في تلك الحالة إنما يتمثّل في الآلام التي لا نهاية لها وسواء تخلّص من الآلام بعد جهاد طويل، أم بقي في الآلام بقاءً نهائيًّا.

وحالة ثانية تمثّل الإنسان الذي أدرك وجود الله وأقبل تمامًا عليه والتزم بالتفكير فيه حتى موت الجسد، ومصير النفس بعد الموت إنما يتمثّل في لذَّتها وغبطتها وسعادتها سعادة لا نهاية لها. وحالة ثالثة تمثِّل الإنسان الذي لم يدرك وجود الله، ومصير النفس في هذه الحالة كمصير الحيوانات(٣٨).

(٣٧) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٨٢.

(٣٨) عاطف العراقي، الإنسان عند فلاسفة المغرب العربي، دراسة بالكتاب التذكاري: يوسف كرم مفكّرًا عربيًّا ومؤرّخًا للفلسفة (بحوث عنه ودراسات مهداة إليه) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، د.ت، ص ٢٥٨. وانظر أيضًا: محمد غلّاب، المعرفة عند مفكري المسلمين، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦، ص ٢٥٨-٢٥٩.

ومن خلال هذه الحالات الثلاثة للنفس تظهر أهمية المعرفة بالنسبة للإنسان من جهة، والربط بين المعرفة والعمل من جهة أخرى، والدليل على ذلك، أن الحالة الثانية بالنسبة لمصير النفس بعد الموت (حالة المعرفة مع العمل) تعدّ أفضل من الحالة الأولى (حالة المعرفة مع المعصية) والحالة الثالثة (عدم المعرفة) وكيف ساوى صاحب هذه الحالة بالحيوان الأعجم.

٧- التوفيق بين الفلسفة والدين

لقد أراد ابن طفيل أن يعرض لمشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين، تلك المشكلة التي شغلت جلّ فلاسفة الإسلام، فعمل على أن يبيّن لنا من خلال هذه القصة أن ما وصل إليه «حي بن يقظان» بالنظر العقلي والتأمّل، لا يخالف الدين الموحى به.

ولما كان في الشريعة أقوال تدعو إلى العزلة والانفراد، وأخرى تدعو إلى المعاشرة وملازمة الجماعة، فقد تعلّق «أبسال» بطلب العزلة، وخاصة في أنه كان يتعمّق في البحث فيما وراء ظاهر الدين، وكانت عزلته تساعده على ذلك، أما «سلامان» فقد تعلّق بملازمة الجماعة، وكان هذا الاختلاف بين طبيعة كل منهما باعثًا على افتراقهما[٣٩].

لكن يبدو أن ما أورده ابن طفيل من تقابل بين العقيدة والفلسفة قد يُوحي بأن ثمة تعارضًا بين الدين والفلسفة، وأنه لا التقاء بينهما بدلالة نفور العامة من شرح الفيلسوف للعقيدة، ولكن الواقع أنه لا يوجد أي تعارض بين الدين والفلسفة مطلقًا، وإنما التعارض الظاهر يرجع إلى اختلاف مستوى الإدراك عند كل من العامة والفلاسفة.

وعلى أية حال فإن هذا الموقف يرجع إلى ما سبق أن أشار إليه الغزالي من ضرورة حماية عقيدة العوام من مغبّة النظر العقلي ومخاطره، ولهذا فقد ميّز بين مفهوم العامة للدين ومفهوم الخاصة له، وهذا لا يقدح في الدين نفسه.

فالعامة أو الجمهور لا يعي إلّا الظاهر والحرفي ولا يدرك من المعاني الخفية شيئًا، والأمر الأوضح من هذا وذاك أن ابن طفيل يرتّب الناس في مراتب أربع: أعلاها مرتبة الفيلسوف، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني الروحانية وهو الصوفي، ويتلوها مرتبة رجل الدين المتعلّق بالظاهر وهو الفقيه، وأدناها مرتبة الجمهور من الناس أو العامة.

غير أننا نلاحظ أن هذه القصة إنما تصل بنا إلى نتيجة مؤدّاها، أنه في الوقت الذي يمكن فيه تبرير إرسال الرسل إلى عامة الناس الذين يعجزون عن الوصول إلى أصول

---

(٣٩) عاطف العراقي، الفلسفة العربية مدخل نقدي، ص ٢٠٧.

العقائد بدون معلم أو مرشد خارج أنفسهم، نجد أن المتوحدين ليسوا بحاجة إلى الرسل لأنهم يستطيعون الوصول إلى حقائق الوحي بعقولهم وبهداية العقل الفعّال.

كما لفت ابن طفيل الأنظار في تناوله للقضايا الدينية بين تناول أهل الظاهر، وهم الذين يأخذون النصوص الدينية على ظواهرها، وأهل التأويل وهم الذين يستخدمون العقل في فهم النص الديني، وفي حالة ظهور تعارض بينهما يؤوّلون النص ليوافق العقل، وانحاز ابن طفيل لأهل التأويل.

كما رأى أن الشريعة قد أصابت في استخدام الطريقة الملائمة لمخاطبة الناس على قدر عقولهم، دون مكاشفتهم بحقائق الحكمة وأسرارها، ورأت أن الخير في التزام الناس بحدود الشرع، وترك التعمُّق لمن هو أهلًا له. ولذلك ترك «حي» «سلامان» وقومه على مذهبهم في الاكتفاء بظاهر الشرع. فأثّر تأثيرًا كبيرًا في اللاحقين الأمر الذي سنجده بصورة بارزة جدًّا عند خلفه ابن رشد(٤٠).

ولذلك فإننا نرى كيف أن ابن طفيل قد نجح في التعبير في هذه القصة عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية، وأن محاولته هذه تعدّ استمرارًا للمحاولات السابقة التي قام بها فلاسفة الإسلام في المشرق العربي، حيث إن محاولة الربط بين العقيدة والفلسفة باعتبارهما وجهين مختلفين لحقيقة واحدة، واستخدامه التأويل بهذا الصدد، هذه المحاولة سيتردّد صداها عند ابن رشد وقد كان معاصرًا له، وكان ابن رشد معجبًا بابن طفيل، وبقدرته على التفلسف، وبإلمامه أيضًا بجلّ العلوم العقلية والفلسفية التي كانت سائدة في عصره.

٨- مشكلة الاتصال

أما الاتصال فيكون عن طريق الاجتهاد والترقّي المعرفي والعقلي من خلال إعمال النظر والتأمّل، فالإنسان عند ابن طفيل من خلال تنمية قواه الإدراكية والامتلاء المعرفي الاتصال بالعقل الفعّال المنبثق عن الله تعالى، فطريق الاتصال عنده طريق عقلي تأمّلي بعيد

(٤٠) وفي ذلك يمكن الرجوع إلى: الزواوي بغورة، ابن رشد بين الشرح والتأويل، القاهرة: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن، ١٩٩٩(ص٥٣-٥٨)، وأيضًا: وليم سيدهم، قضية التأويل عند ابن رشد، القاهرة: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن، ١٩٩٩، (ص٥٩ -٦٥)، وأيضًا: مقداد عرفه منسيه، موازنة ابن رشد بين القول بالظاهر والقول بالقياس، القاهرة: مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الثامن، ١٩٩٩، (ص ٢٥-٥٠). وأيضًا: علي عبدالفتاح المغربي، التأويل بين الأشعرية وابن رشد، دراسة بكتاب: ابن رشد مفكّرًا عربيًّا ورائدًا للاتجاه العقلي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣، (ص ٢٠٣-٢٣٧).

تمام البعد عن طريق التصوف الذي هو تجربة وذوق، فالاتصال هو سمو إلى العالم العلوي وارتباط بين الإنسان والعقل الفعّال ارتباطًا دون امتزاج، أما عند المتصوفة فالاتصال امتزاج واتحاد وحلول، حلول اللاهوت في الناسوت، وتلاشي الأنا في الأنت، وعدم تميّز الخلق عن الخالق.

كما سعت هذه القصة إلى تفصيل درجات الخطاب؛ حيث يرى ابن طفيل أن الحكمة لا يقدر عليها إلَّا القلّة النادرة من البشر، ممّن مُنحوا عقلية فذّة تدرك المعقولات المجرّدة. أما الجمهور فلا يعي إلَّا الظاهر فقط.

ولذا يرتّب ابن طفيل المُخَاطَبين على مراتب أربعة هي: مرتبة الفيلسوف ويمثّلها «حي»، يتلوها مرتبة عالم الدين البصير، ويمثّلها «أبسال»، يليها مرتبة رجل الدين المتعلّق بالظاهر وهو «الفقيه» ويمثّلها في القصة «سلامان»، وأدناها مرتبة الجمهور ويمثّلها «أهل جزيرة سلامان»[٤١].

كما عكست القصة فكرة أن الشريعة عند ابن طفيل ظاهر وباطن، وأن الشريعة قد أصابت في استخدام المنهج الملائم لمخاطبة الناس على قدر عقولهم، دون مكاشفتهم بحقائق الحكمة وأسرارها، ورأت أن الخير في التزام الناس بحدود الشرع، وترك التعمُّق لمن هو أهلًا له.

ولذا ترك «حي» «سلامان» وقومه على مذهبهم في الاكتفاء بظاهر الشرع. وأبدى لهم تأييده لكيلا يفسد عليهم إيمانهم، ومضى مع «أبسال» إلى الجزيرة المنعزلة ليعيشا منعزلين يعبدان الله بالطريقة التي تناسب عقليهما[٤٢].

ولكل جماعة من الناس إيمانهم الخاص الذي يتناسب وقدراتهم وفطرتهم التي فطرها الله عليهم، أو كما يقول «حي»: «إن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل الكرام، فلكل عمل رجال، وكل ميسَّر لما خُلق له»[٤٣].

كما يمكننا أن نرى في بحث مشكلة الاتصال عند ابن طفيل نسقًا كاملًا لنظرية المعرفة، يتحقّق عبر مراحل زمنية وعبر درجات متتالية من المعرفة، تبدأ بالخبرة الحسية لترتفع إلى التجربة والممارسة العملية، ثم الاستدلال العقلي النظري، لتنتهي إلى أعلى درجة وهي المعرفة الوجدانية القائمة على الذوق والحدس، وصولًا إلى حال الاتصال بالعقل

---

(٤١) منى أحمد أبوزيد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان وأثرها على أوربا، ص ٣٧٥.
(٤٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ١٢٣.
(٤٣) المصدر السابق، ص ١٢٢.

الفعّال، دون أن يعني هذا التخلّي عن مراتب الوصول السابقة، أو إلغاء الحس والعقل، وهذا ما يفرق ابن طفيل عن الصوفية، التي تفنى عن ذاتها عند الوصول.

كما وجّه ابن طفيل -من خلال قصته- الأنظار إلى الاهتمام بالملاحظة والاستقراء، وبيَّن دور التجربة في الوصول إلى المعرفة. كما أشاد بدور البراهين العلمية، ولا سيما ما يُبنى على الطبيعيات والرياضيات.

وأخذ بالمذهب التجريبي الذي بدأه من الملاحظة والاستقراء لكل مظاهر الطبيعة من حوله، في عوالم النبات والحيوان وفي مسائل الحياة العادية، ولم يقف عند حدود الملاحظة واختبار قيمتها، بل ألحقها بإجراء التجارب. كل ذلك في سبيل الوصول إلى الحقيقة والمعرفة الصحيحة.

ويرفض ابن طفيل أن يعتمد الإنسان على أفكار موروثة، واعتقادات لم تثبت صحّتها لأن ذلك يؤدّي بالطبع إلى الوقوع في خطأ التفكير.

وهكذا يُعطي ابن طفيل للعقل مكانة كبيرة في المعرفة، وربما تكون عنده أعلى من المعرفة الدينية، فالإنسان الكامل عنده -والممثّل بشخصية حي- وصل إلى كل الحقائق بصورتها التامّة الخالصة عن طريق العقل وحده، وكان في معارفه أكثر وصولًا ممّا وصل إليه أهل جزيرة سلامان. وهذا تكريم لدور العقل وبيان أهميته في مجال المعرفة. ويعدّ هذا في الحقيقة إعلاء لمكانة الفيلسوف في المجتمع الأندلسي.

٩- فلسفة الأخلاق

رغم أن الكثيرين ممّن تصدّوا لبحث فلسفة الأخلاق عند فلاسفة الإسلام قد أغفلوا دراستها عند ابن طفيل، رغم أنه قد وضع -في ثنايا قصّته- مفهومًا جديدًا للأخلاق، فقد جعل الأخلاق من حيّز العقل والطبيعة لا من حيز الدين والاجتماع؛ إذ إن السلوكيات الفاضلة هي التي تقوم على التوافق والتكيّف مع الطبيعة، فلا تعترض سيرها، ولا تحول دون تحقيق الغاية الخاصة بالموجودات. فمن طبيعة الفاكهة مثلًا أن تخرج من زهرتها البذور التي تُعيد دورة الفاكهة مرة أخرى، فإذا قطف الإنسان هذه الثمرة قبل أن يتمّ نضجها، لم يأكلها ولا أتاح للبذرة أن تسقط مرة أخرى على الأرض ليتسنى لها الإنبات عُدّ ذلك فعلًا بعيدًا عن الأخلاق.

بل إن ابن طفيل ذهب إلى أبعد من هذا معتبرًا أن الأخلاق الكريمة تقضي على الإنسان أن يزيل العوائق التي تعترض الحيوان أو النبات في سبيل تطوره[٤٤]. ويدعو الفرد

(٤٤) منى أحمد أبوزيد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان وأثرها على أوربا، ص ٣٧٦.

إلى أن يسير في سلوكه على أساس دفع المجتمع في الطريق المؤدّية إلى التطوّر والتقدّم.

كما تتجلّى نزعة ابن طفيل الأخلاقية من خلال طريق الاتّصال الذي يتدرّج من الأدنى المحسوس إلى الأعلى، بحيث إن كل مرحلة من مراحله تُفضي إلى الأخرى، ولا يمكن بلوغ مرحلة أعلى إلّا بعد اجتياز المرحلة السابقة عليها.

ويشترط ابن طفيل الترقّي الأخلاقي لتجاوز تلك المراحل، وهذا ما نجده في المرحلة الأولى التي يُشارك فيها الإنسان الحيوان غير الناطق حيث يُشير إلى ما يبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان حيال هذا الجانب، الذي يجب أن يبعد فيه عن الانغماس في الشهوات والانقياد لمتطلّبات الجسد والإسراف في المشهّيات، بل يقتصر على الضروري الذي به قوام حياته، لأن الترقّي لا يتيسّر لمن يسرف في الملذات[٤٥].

كما نجد النزعة الأخلاقية بارزة في التشبُّه الثاني، وهو التشبُّه بالأجرام السماوية وأفعالها، وأن يقدّم الخير إلى كل من يحتاجه، وأن يكون رحيمًا بالحيوان والنبات، وأن يُجري الطبيعة في كل شيء على مجراها، ومجرى الطبيعة يوجب الاهتمام بالجماعة لبقائها، ويوجب العناية بالناس وتحسين أحوال معيشتهم من أجل تحقيق الوحدة والانسجام في العالم الطبيعي والميتافيزيقي، لذلك كانت الأخلاق الحميدة عنده بمثابة الإطار الرائع الذي يتعامل به مع كل كائنات الطبيعة[٤٦].

ولا ينبغي أن نفهم دعوته إلى الانعزال بأنها مجافية للأخلاقية، حيث إن الأخلاق لا تظهر إلّا مع الجماعة كما هو معلوم، فطريق الاتّصال لا يعني السلبية والانعزال عن الناس وهجر الحياة كلية، بل إن فيه جانبًا إيجابيًّا يعني فاعلية الإنسان في الكون وعمارته وتقديم الخير والمعونة إلى الآخرين، أما درجة الانعزال والانفراد والتأمّل ومداومة الفكر فهي مرحلة تكاد تقترب من نهاية الطريق وتحقيق الاتصال بالفعل.

وهكذا نكون قد عرضنا إلى الدلالات الفلسفية التي تضمّنتها قصة «حي بن يقظان». والتي ربما يقرؤها آخر فيخرج منها أفكارًا أخرى، وربما يرى فيها الباحث في مجال الأدب أفكارًا ودلالات أخرى تختلف عن تلك التي يراها المتخصّص في الأنثروبولوجيا أو علم النفس أو التاريخ، فقد عمل أسلوبها الرمزي على ثراء محتواها الذي لا ينضب.

---

(٤٥) ابن طفيل، حي بن يقظان، ص ٩٥.

(٤٦) منى أحمد أبوزيد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان وأثرها على أوربا، ص ٣٧٧.

□ ثالثًا: أثر قصة حي بن يقظان في الفكر الإنساني

في البداية يجب أن ننوّه على تهافت الرأي الذي يرى بأن مصدر القصة غربي يوناني، ونحن من جانبنا نعدّ هذا القول هو محض افتراء تعسفي مجحف من جهة بعض الباحثين الغربيين غير المنصفين، والحقيقة أن مصدر هذه القصة هو مصدر عربي صرف، فقد ظهر هذا الموضوع في اللغة العربية في عدّة قصص أولها عند ابن سينا باسم «حي بن يقظان» ثانيها عند ابن طفيل بالعنوان نفسه، ثالثها عند الصوفي السهروردي باسم «الغربة الغريبة»، وأخيرًا عند العالم العربي الكبير ابن النفيس باسم «مطلق ابن ناطق».

لكن اقترن اسمها بابن طفيل دون غيره لأنه كان أبرع من وضع مادة الموضوع في قالبها الفني الجميل الجذاب. كما أن الأثر الإسلامي المتمثّل في التعبيرات القرآنية والروح الإسلامية الصوفية التي تملأ القصة من بدايتها إلى نهايتها ينوء بتفصيلها إطار هذه الدراسة، فهي تحتاج إلى دراسة مخصّصة.

أما عن تأثير قصة حي بن يقظان عربيًّا فواضح في تلميذه ابن رشد الذي يخصّص كتابًا مستقلًا للتوفيق بين الفلسفة والدين في كتابه القيِّم «فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وعن ابن رشد تأثّر الرشديين اللاتينيين بهذه القصة من أمثال ألبرت الكبير وتوما الإكويني وسيحر دي برابانت[٤٧]، وعند الصوفية اللاحقين من أمثال الحلاج وابن عربي أصحاب مذهب «وحدة الوجود».

وقد تُرجمت هذه القصة إلى العبرية واللاتينية، وعنهما ترجمت إلى اللغات الأوروبية الحديثة، فقد ترجمها موسى النربوني سنة ١٣٤٩م إلى العبرية، وما زالت هذه الترجمة مخطوطة حتى اليوم، ثم ترجمها إلى اللاتينية إدوار بوكوك «E.Pococke» بعنوان «الفيلسوف الذي علّم نفسه بنفسه» ثم أرفق معها النص العربي ونشرت في أكسفورد ١٦٦١م، وهي الترجمة التي أثارت اهتمام الجمهور الأوروبي.

وبعد هذه الترجمة اللاتينية ترجمت إلى الهولندية على يد إسبينوزا Spinoza ١٦٧٢م، ثم ترجمت أيضًا عن اللاتينية إلى الإنجليزية بواسطة أشويل Ashwell، وأخرى بواسطة جورج كيث G.Keith وثالثة على يد سيمون أوكلي S.Ockly، ورابعة بواسطة بروميل P.Brommle.

ثم تُرجمت إلى الألمانية ثلاث مرات الأولى عن اللاتينية بواسطة ج.ج. بريتفز J.G.

(٤٧) لمزيد من التفصيلات يمكن الرجوع إلى: زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧.

Pritivs، ونشرها في فرانكفورت عام ١٧٦٣، والثانية عن النص العربي قام بها إيكون J.G.Eichhon عام ١٧٨٢ ونشرت في برلين، أما الثالثة فكانت عن طبعة برونل Bronnl ونشرت في روستوك عام ١٩٠٧.

كما ترجمت إلى الأسبانية مرتين عن النص العربي، الأولى بيد بونس بويجيس P.Boigues، والثانية بواسطة إنجل جوناليث بلنسيه عام ١٩٣٦ وأعاد ترجمتها مرة ثانية عام ١٩٤٨م، بينما تأخرت الترجمة الفرنسية إلى عام ١٩٠٠م والتي قام بها ليون جوتيه Leon Gauthier ونشرها في الجزائر، وهي في الحقيقة أفضل وأدق الترجمات الأوروبية على الإطلاق.

أما عن تأثير «قصة حي بن يقظان» في أوروبا فهناك مسألتان تثيران الحيرة: أولاهما أن الأب اليسوعي جرثيان نشر في سنة ١٦٥٠م كتابًا بعنوان الكريتيكون Elcriticon النصف الأول منه يشبه تمامًا «حي بن يقظان»، فهل كان ذلك عرضًا واتفاقًا؟ هذا يُستبعد لشدة الشبه بينهما في كل شيء الأمر الذي يمنع القول باحتمال توارد الخواطر!

لكن الأمر المحيّر بالفعل هو كيف عرف الأب جرثيان بقصة حي بن يقظان؟ وخاصة أن ترجمة بوكوك لم تظهر إلَّا سنة١٦٧١م، وكذلك لم ينشر النص العربي إلَّا بعد ذلك بكثير، فكيف عرف جرثيان وهو لم يكن يعرف العربية بقصة حي بن يقظان؟

الاحتمال الوحيد لدينا أن يكون قد اطَّلع على الترجمة العبرية التي قدّمها النربوني، أو تكون قد تُرجمت ترجمة مجهولة ووقع عليها جرثيان ولم نتوصّل إليها حتى الآن، ربما فقدت وربما هي قابعة في خزائن الكتب.

ومشكلة ثانية هي أن هناك مشابهة بين قصة «حي بن يقظان» وقصة «روبنسون كروز» التي أَلَّفها دانيال دي فو، وتحكي قصة روبنسون كروز، عن رجل وحيد استطاع أن يعيش مدة ثمانية وعشرين عامًا في جزيرة خالية، وتوصّل بعقله إلى الكشف عن كثير من الأمور، فأتقن مختلف الصناعات، وسيطر على الطبيعة، وأدرك قدرة الإله في آثاره.

ورغم ذلك فهي من حيث التشابه أقل كثيرًا من التشابه الموجود عند الأب جرثيان في قصته «الكريتيكون»، وقصة «روبنسون كروز» نُشرت سنة ١٧١٩م أي بعد ظهور ترجمة بوكوك، فاحتمال التأثّر بعد الاطّلاع عليها أمر وارد، ولكنه يبقى تأثّرًا بالروح العامة فقط؛ لأن اتجاه ابن طفيل مختلف تمام الاختلاف عن اتجاه دانييل دي فو.

ومن الذين أعجبوا بقصة «حي بن يقظان» الفيلسوف الفرنسي المشهور ليبنتز، حيث أطرى عليها إطراءً بالغًا، وكان قد قرأها في ترجمة بوكوك اللاتينية. كما أشاد بها الفيلسوف

الفرنسي جان جاك روسو؛ لأنها تتّفق مع فكرته عن ضرورة عودة الإنسان إلى حالة الطبيعة. كما أن اورتيجا أي جاسيه فيلسوف أسبانيا الأشهر قال بعد أن قرأ قصة حي بن يقظان: إن الفكر الإسلامي ارتفع في نظره درجات(٤٨).

ولذلك يمكننا القول بأن قصة حي بن يقظان قد أثّرت روح المغامرة والإبداع في الأدب الأوروبي، فأبدعوا قصصًا خيالية استمدوا فيها سمات البطل من «حي بن يقظان» مثل قصة «جولفر» و«الأدغال» لرديارد كبلنج، كذلك شخصية طرزان في الأدب الشعبي الأوروبي.

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر والدراسات في أوروبا تتوالى في غير انقطاع وبمختلف اللغات حتى الآن، حتى ليمكن أن نقرّر في اطمئنان أن قصة «حي بن يقظان» كانت أوفر الكتب العربية حظًّا من التقدير والعناية والتأثير في أوروبا في العصر الحديث. ممّا يجعلنا نتحدّث عن أثر هذه القصة على الفكر الإنساني العالمي لا العربي أو الإسلامي فقط.

□ نتائج الدراسة

تأتي خاتمة هذه الدراسة لترصد أهم النتائج التي توصّل إليها، وتتلخّص أهم هذه فيما يلي:

أولا: إن الغاية الرئيسية التي كتب ابن طفيل قصة «حي بن يقظان» من أجلها هي أن يُودعها خلاصة آرائه الفلسفية، فهو لم يقدّم حلًّا لمشكلة واحدة ولا ابتغى معالجة إشكالية فلسفية بعينها، وإنما قصد تقديم نسق فلسفي كامل يكاد يعالج فيه أهم القضايا الفلسفية في الفكر العربي الإسلامي معالجة تامّة. فالوصول إلى الحقيقة الكاملة أمر لم يتسنَ للسابقين عليه أو المعاصرين له على طريقة أهل النظر، وإنما اهتموا بالعلوم الشرعية واللغوية، فعمل هو على سدّ تلك الثغرة فاهتم بعلوم الحكمة وأودع خلاصة ما توصّل إليه في هذه القصة الرمزية.

ثانيًا: اختار ابن طفيل الشكل الروائي لبسط تلك الآراء الفلسفية كي يتفادى مواجهة الفقهاء والعوام المتشبعين بالتعصُّب الديني ضد الفلسفة على أثر هجوم الغزالي على الفلسفة في المشرق العربي وتكفيره للفلاسفة.

ثالثًا: إن «حي بن يقظان» هو التجسيد المتطوّر لمتوحد ابن باجة في مرحلة جديدة هي مرحلة دولة الموحدين حيث الازدهار والاستقرار والنضج العقلي، وتعبير فلسفي عن

(٤٨) مصطفى السيوفي، ملامح التجديد في النثر الإسلامي، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥، ص١٢٤.

دولة الموحدين بشكل عام وعن رؤية خليفتها المتفلسف أبي يعقوب يوسف الذي قرّب إليه الفلاسفة ورفع من شأن العقل واتّخذ منه مرتكزًا لدولته، ليضعف من نفوذ الفقهاء ورجال الدين برغم سقوط دولة المرابطين ذات التوجّه الديني المتعصّب.

رابعًا: كما عكست هذه الدراسة نزعة ابن طفيل النقدية؛ حيث إنه قام بنقد كلٍّ من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة، وكان نقده لهم منطلقًا من التزام ابن طفيل في تفلسفه بخصائص وشروط الموقف الفلسفي.

خامسًا: اهتم ابن طفيل في دراسته للعالم الطبيعي بالملاحظة والاستقراء، وبيَّن دور التجربة في الوصول إلى المعرفة، فبدا ممارسًا للمنهج العلمي التجريبي في دراسة الوقائع المادية، مبتدئًا بالإدراك الحسي المباشر للظواهر الطبيعية ومحاولة تفسيرها، وفرض الفروض وإجراء التجارب للتحقُّق من صحّة تلك الفروض، ومحاولة الوصول إلى القوانين العامة المفسّرة للظاهرة.

سادسًا: ذهب ابن طفيل إلى القول بوحدة الوجود، والتي تعني الترابط العضوي بين كل عناصر الطبيعة وما بعد الطبيعة، والوحدة عنده دليل على وجود الله، وتختلف بالطبع عن وحدة الوجود عند الصوفية.

سابعًا: أشار ابن طفيل في قصته إلى العلاقة بين التفكير ودوافعه، وأن الحاجة هي أم الاختراع، وأحيانًا قد تكون العاطفة باعثًا قويًّا على التفكير وإجراء التجارب.

ثامنًا: إن ابن طفيل شأنه كشأن كل فلاسفة العرب عدا الكندي في القول بقدم العالم، ولكن ذلك لم يمنعه من تقديم أدلة على وجود الله تعالى.

تاسعًا: مال ابن طفيل إلى القول بالخلود الروحاني للأنفس السعيدة في النعيم، وبأن بعض الأنفس التي عرفت الخالق ثم أعرضت عنه بالمعصية، فإما أن تخلّد في النعيم أو في الجحيم، أما النفوس الجاهلة فمصيرها كمصير الحيوان الأعجم! وإن كانت هذه الرؤية تجافي إلى حدٍّ كبير الرؤية الإسلامية حسب القرآن والسنة وخاصة فيما يتعلّق بما حدَّده بمصير النفوس الجاهلة.

عاشرًا: ظهرت نوايا ابن طفيل على طول قصته من بدايتها إلى نهايتها في التوفيق بين الفلسفة والدين، فعمل على أن يبيِّن لنا من خلال هذه القصة أن ما وصل إليه «حي بن يقظان» بالنظر العقلي والتأمّل، لا يخالف الدين الموحى به.

حادي عشر: جعل ابن طفيل الأخلاق من حيّز العقل والطبيعة، لا من حيّز الدين

والاجتماع. ووضع مفهومًا جديدًا للأخلاق، وهي العيش وفقًا للطبيعة وعدم اعتراض سيرها، فكان إرهاصًا حقيقيًّا لما ذهب إليه جان جاك روسو في القرن السابع عشر الميلادي.

ثاني عشر: أثّرت قصة حي بن يقظان في الفكر العربي في اللاحقين على ابن طفيل سواء من الفلاسفة مثل ابن رشد أو من المتصوّفة المسلمين أمثال ابن عربي والحلّاج، كما تُرجمت إلى العديد من اللغات المختلفة كالعبرية واللاتينية والإنجليزية والألمانية والأسبانية والفرنسية، فأثّرت أيّما تأثير في الآداب العالمية والفلسفات الأوربية، وإن شئت قل: الفكر الإنساني العالمي بصفة عامة.

الرؤية الحداثية إلى العالم ومظاهر أزمة القيم والتربية..

روجيه غارودي أنموذجًا

الدكتور نصر الدين بن سراي*

□ مدخل

تعتبر التربية من أهم الأساليب التي اعتمد عليها المفكّر الفرنسي روجيه غارودي في تغيير الواقع؛ لما لها من أهمية في بناء وصناعة الإنسان، فهناك صلة وشيجة بين التربية والإيمان، حيث ترتبط مشكلات الإيمان والتعليم بعضها ببعض بشكل حميمي، ذلك أن كلًّا منهما تطرح قضية الغايات الأخيرة للإنسان، وينطبق هذا الأمر على كل حضارات العالم.

كما أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين أزمة القيم ومشكلات التعليم والتربية، فالنمط الثقافي التعليمي مسؤول بالأساس عن أزمة القيم العالمية. إن أزمة التربية لها علاقة بأزمة القيم، فما هو هدف جامعاتنا ومدارسنا؟ وما معناها وما رسالتها التي تريد أن تقدّمها للإنسانية؟ ووفق أي مفهوم للإنسان ولمستقبله يمكن أن نتصوّرها؟ وكيف نعيد هيكلتها ونعيش واقعها؟

إن كل نظام تربوي هو صورة من مجتمع ومشروع له، فما المجتمع الذي

* جامعة لامين دباغين، سطيف - الجزائر، البريد الإلكتروني: benserai20@gmail.com

يمثّل نظامنا التربوي الحالي صورة منه؟ وما المجتمع الذي يمكن أن يكوّن نظامنا التربوي الحالي مشروعًا له؟

إنها مهمة إنسانية نبيلة جدًّا تلك التي نقوم من خلالها بإرشاد الطفل التائه بين فراغ السماء وفوضى الأرض، إلى بعض العلامات والغايات، لهو شيء قيّم بالتأكيد.

من هذا المنطلق سعى غارودي لتغيير الوضع القائم، من خلال استراتيجية التعليم ليضع تصوّرات جديدة للتعليم، من شأنها معالجة الأزمة الراهنة بحيث لا يمكننا أن نطرح القضية الأساسية للتعليم بعيدة عن هذه التعارضات الزائفة.

وفي هذا الإطار لن نتحدث إلَّا على ثلاث مواد: تعليم القراءة، والتاريخ، والفلسفة، ذلك أن كل شيء في نظامنا التعليمي يجب أن يعاد بناؤه انطلاقًا من البدايات والأسس.

أما إشكالية البحث فهي على النحو التالي: ماذا يعني غارودي بمصطلح الحداثة؟ ما هي الأفكار الناظمة للفكر الحداثي؟ وما مظاهر الأزمة القيمية؟ وما هي رهنات العلاج حسب رؤية غارودي وفق التصور التربوي الذي اختاره؟

□ أولًا: الحداثة عند غاوردي

المحدّد الفلسفي للفظ الحداثة في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أن «الحديث (moderne) في اللغة نقيض القديم، ويرادفه الجديد، ويطلق على الصفات التي تتضمّن معنى المدح أو الذم، فالحديث الذي يتضمن معنى المدح: صفة الرجل المتفتح الذهن، المحيط بما انتهى إليه العلم من الحقائق، المدرك لما يوافق روح العصر من الطرق والآراء والمذاهب... والحديث أن يتّصف أصحاب الحديث بالأصالة والعراقة، و القوة، والابتكار، وأن يتخلّى أصحاب القديم عن كل ما لا يوافق روح العصر من التقاليد البالية والأساليب الجامدة»[1].

فنلاحظ أن الدلالة المعجمية الفلسفية للحداثة، تنطبق تمامًا على الدلالة اللغوية لأنها مشتقّة منها، فهي تتساير مع الحديث وترفض القديم، فالحداثة بهذا المعنى تتسالم وتتعايش مع الجديد وتتصارع وتتفارق مع القديم.

أما هانز كونغ فيرى أن كلمة «حديث Moderne قديمة ولكنها لم تستخدم للدلالة الإيجابية على الحساسية الجديدة إلَّا في بداية عصر التنوير أو حتى قبله بقليل، لقد استخدمت

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت – لبنان: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ج١، ص ٤٥٥، ٤٥٤.

كاحتجاج ضد التصوّر الدوري للتاريخ، هذا التصوّر الذي كان مستديرًا بنظره نحو العصور اليونانية – الرومانية القديمة، وكان يرى فيها ذروة الحضارة وهو تصوّر عصر النهضة كما هو معلوم، فالنهضة التي تعني في اللغات الأجنبية الولادة الثانية –Renaissance– كانت تنظر إلى الوراء لا إلى الأمام على عكس ما نتخيّل، فقد كان مثلها الأعلى اليونان والرومان... القرن السابع عشر الفرنسي هو الذي استخدمه وروَّجه لأنه أحسّ بالتفوّق حتى على اليونان والرومان، وذلك بعد النجاحات التي حقّقها العلم والفلسفة الحديثة على يد كوبرنيكوس وغاليليو وديكارت»[٢].

اذن هذا المصطلح كان استخدامه ليُوحي إلى مرحلة الانتقال الجديدة، بسبب تلك القفزات التي كانت في القرن السابع عشر لا سيما في المجال المعرفي والمجال الفلسفي، واستبدلت الرومان واليونان بمقولتين جديدتين هما العلم والفلسفة بعد أن كانت العصور اليونانية والرومانية تعدّ أعظم ما انتجه العقل الإنساني.

أما موسوعة لاروس الكبرى فتقول عن الحداثة: «إنها مجمل المذاهب والاتجاهات المتعلّقة بتجديد اللاهوت، و التفسير، والمذهب الاجتماعي وإدارة الكنيسة لوضعها في توافق مع متطلّبات العصر الذي يعيشونه، وبالتحديد فهي كلمة تعني الأزمة الدينية التي هزّت عصر البابا بيوس العاشر، وفي مجملها، فقد نجمت أزمة الحداثة من اللقاء العنيف للتعليم الكهنوتي التقليدي مع العلوم الدينية الشابة التي تكوّنت بعيدًا عن رقابة الأصولية، وفي أغلب الأحيان في اتّجاه مغاير لها ابتداءً من مبدأ ثوري هو: تطبيق المناهج الوضعية في مجال وعلى نصوص ظنوا أنها بعيدة عن أياديهم»[٣].

هذا التحوّل الجديد يمكن أن يكون نقطة تمفصل بين الرؤى القديمة إلى العالم، والرؤية الحداثية الجديدة إلى العالم من خلال تحوّل البراديغم الجديد في عملية البحث وخلق التصوّرات الجديدة، وهو تطبيق المناهج العلمية الوضعية الجديدة، ولم تسلم في ذلك حتى تلك النصوص التي كانت يُعتقد أنها نصوص مقدّسة، بل تم عرضها على محك النقد العلمي، خاصة مع سبينوزا.

أما من الناحية التاريخية لبداية الحداثة «فمقرّرات التاريخ تعرّف الحداثة بالاقتصار على استبعاد العصور القديمة، فتكون الأزمنة الحديثة تبتدئ بسقوط آخر إمبراطورية في العصور القديمة، وهي الإمبراطورية البيزنطية في سنة ١٤٥٣م أو سقوط القسطنطينية،

(٢) هاشم صالح، مدخل التنوير إلى التنوير الأوروبي، بيروت: دار الطليعة، ط١، ٢٠٠٥، ص ٢٤٠.

(٣) موسوعة لاروس الكبرى طبعة ١٩٧٥، انظر: زينب عبد العزيز، الحداثة والأصولية، دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠٠٤، ص ٣٩.

وأيضًا مع عام ١٤٥٥م مع اختراع المطبعة على يد غوتنبرغ، و١٤٩٢م مع اكتشاف أمريكا على يد كولومبس، أم هي١٥٢٠م عندما أثبت كوبرنيك أن الأرض ليست هي مركز العالم»[٤].

أما ما جاء في تفسير الحداثة في موسوعة إنكارتا فهي «تلك الفترة التي تمتدّ من عصر الأنوار إلى الوقت المعاصر، وتسعى إلى تفسير العالم أو الكون وجميع الموجودات تفسيرًا عقليًّا».

وعليه فمفهوم الحداثة حسب ما ورد، فهي تشير إلى التحوّلات الكبرى في التوجّهات التي برزت على الساحة المعرفية والعلمية والفلسفية والسياسية، خاصة تحوّلت البرديغمات والنماذج المعرفية التي من خلالها يتمّ إيجاد تصوّرات ورؤى جديدة إلى العالم، فالمناهج العلمية الجديدة المستحدثة قد برزت مظاهرها بأشكال مختلفة، تعبّر عن نقاط تحوّل في السيرورة التاريخية للبشرية، هذا ما أسموه بالزمن الحديث قياسًا بالأزمنة القديمة، التي كانت مكرّرة في دور تاريخي في نماذجه الرومانية واليونانية، وما الحداثة إذن إلّا العيش في الأزمنة الحديثة.

أما بالنسبة للحداثة عند روجيه غارودي، فقد تعدّد وصفه لها عبر تمظهراتها المختلفة، غير أنه يشير إلى أهمية أن مصطلح الحداثة لا بد أن نورده من جهة ثقافية عالمية، لا من جهة فكرية مرتبطة بالبيئة الجغرافية التي نشأت فيها الحداثة وهي أوروبا، «نبدأ بتعريف الحداثة في منظور ثقافة عالمية متعدّدة، وليس من زاوية نظر ثقافة أوروبية خصوصية فحسب»[٥].

هذه الطريقة التي اتّبعها روجيه غارودي في عرضه لمفهوم الحداثة، هي لفتة منهجية قيّمة؛ ذلك أنه لو أوردها من زاوية ثقافية غربية في محضنها الذي نشأت فيه، فلا شك أنه سيسقط في مصادرات منهجية، من أهم هذه المصادرات التحيّز[٦] للنموذج الثقافي الغربي الأوروبي، لأن هذه القراءة ستكون جانبية ومن زاوية واحدة، وستكون قراءة ناقصة للمشروع الحداثي الغربي، فالقراءة التي يريدها روجيه غارودي هي من منظور ثقافية

(٤) إدغار موران، هل نسير إلى الهاوية، ترجمة: عبد الرحيم حزل، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٢، ص ٢٢.
(٥) روجيه غارودي، الإسلام والحداثة، ترجمة: العربي كشاط،
http://alarabnews.com/alshaab/GIF/18-01-2002/Garoody.htm
(٦) التحيّز: هو «صورة عقلية مجردة ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريد؛ إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقى بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها، بل وأحيانًا يضخّمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوّره علاقات جوهرية في الواقع». عبدالوهاب المسيري، إشكالية التحيّز رؤية معرفية، ودعوة للاجتهاد، مقدمة فقه التحيّز، مصر: معهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨، ص٣٠.

عالمية، لعالمية الفكرة التي أصبح لها حضور عالمي وتجاوزت الحيّز الجغرافي الذي نشأت فيه.

لذلك قرّر غارودي أن يقارب الحداثة من هذه الجهة حيث يقول: «إن الحداثة شكل من أشكال ثقافة من الثقافات، وأسلوب حياة من الحيوات»(٧)، أما الثقافة عنده فهي تتحدّد «بمجمل علاقات الإنسان، فردًا أو جماعة، بذاته، وبالطبيعة، وبالآخرين من بني نوعه، وبالمستقبل أو بمعنى الحياة»(٨).

فالحداثة ذات صلة وشيجة بالثقافة، فلكل مجتمع له ثقافة تحدّد طُرُزَ رؤيته إلى العالم، فالحداثة من حيث الرؤية والمقاربة الثقافية لها، هي رؤية إلى العالم، وعليه فالحداثة -حسب غارودي- تعني الثقافة وطريقة عيش هذه الثقافة في الحياة وفق تلك الرؤية الثقافية إلى العالم؛ أي ذات حُمُولَة ثقافية، ولكل ثقافة أسلوب في تحديد معنى الحداثة.

فإذا كانت الحداثة هي شكل من أشكال الثقافة، وجذر منبتها هو الغرب فما هو زمانها؟ وما هو نوع هذه الثقافة؟ يجيب روجيه غارودي ويربط الزمن بالأزمنة الحديثة المتعلّقة بالنهضة الأوروبية بقوله: «ممّا له دلالته أن تدرج كتبنا المدرسية على تحديد بداية الأزمنة الحديثة بالنهضة الغربية»(٩).

أما طبيعة هذه الثقافة فهي ليست سوى ثقافة الهيمنة والسيطرة والاستغلال والاستدمار تلك هي النهضة الحداثية، «التي ليست سوى الميلاد المتزامن للرأسمالية والاستعمار والذي بتقويضه أركان قرطبة عام ١٢٣٦م، ودكّه لغرناطة آخر مملكة إسلامية بأوروبا عام ١٤٩٢م، واجتياحه لأمريكا، يكون قد قطع أوصال ثقافتين شامختين، هما الثقافة الإسلامية وثقافة الهنود الحمر»(١٠).

تلك الحداثة التي يمكن تحديد ثقافتها التي تريد أن تنمّط عليها العالم، وفقًا لتلك الأفكار التي صاغتها، ونعني بها أفكار الحداثة ومسلّماتها الثلاث، «وابتداءً من هذه اللحظة، يغدو بالإمكان أن نرجع بتحديد الحضارة الغربية لعلاقاتها بالطبيعة والآخر والله أو الغاية النهائية من الوجود إلى ثلاث مسلّمات هي: ١- مسلّمة ديكارت التي تجعل الإنسان سيّدًا ومالكًا للطبيعة، ٢- مسلّمة هوبز التي تجعل الإنسان ذئبًا بالنسبة للإنسان، ٣- مسلّمة مارلو التي تجعل الإنسان المنمي لقدراته العقلية إلهًا يسود جميع العناصر ويهيمن عليها»(١١).

---

(٧) مرجع السابق.

(٨) مرجع نفسه.

(٩) روجيه غارودي، الإسلام والحداثة، مصدر سابق.

(١٠) مصدر نفسه.

(١١) المصدر نفسه.

أما بالنسبة للحداثة وكونها ثقافة الهيمنة والاستغلال فيحدّدها غارودي في بعض المظاهر والمجالات، خاصة وأن التاريخ خير ما يستأنس به في الإدانة لتلك التصوّرات، وحسب قوله: «ولكن خمسة قرون من الهيمنة المطلقة لم تنتهِ بهذه الثقافة إلى ما استهدفته مسلّماتها تلك من نتائج، وإنما إلى نقائضها من تلويث للطبيعة، واستنفاد لمواردها، وقدرة تقنية على إتلافها، وانغمار في مستنقعات السوق التي فاقمت العنف، وسعّرت الحروب، وألهبت نيران المزاحمة التي لم تفتأ أن جزّأت المجتمع الواحد إلى فئات متناهشة، وعمّقت الهوة بين شمال مستقطب للثروات المتفاحشة، وجنوب يتضوّر جوعًا ومسغبة»[١٢].

كما يمكن تحديد الحداثة في بعض المظاهر الغامضة لتلك السلوكات غير الواضحة للمجتمعات التي تتدعي وتصطنع فعل التحديث؛ إذ « تخص كلمة الحداثة مجموعة مبهمة من السلوكات:

- حضارة مسيطر عليها من خلال العلوم والتقنيات.

- عقل برجماتي[١٣]، مرتبط بحكمة الغاية تبرر الوسيلة، وتسلط مقولة: كل الأسئلة التي لا نستطيع الإجابة عنها هي أسئلة خاطئة، بما في ذلك أسئلة الخير والشر، والتي تشكّلت منذ ذلك الوقت من خلال علاقة القوة.

- وحدانية شمولية للسوق[١٤]، نظام تختزل فيه كل القيم إلى قيم سلعية.

(١٢) المصدر نفسه

(١٣) نسبة إلى البراجماتية «Pragmatism اتجاه واسع الانتشار في الفلسفة الحديثة، وقد سيطرت الذرائعية لوقت طويل على الحياة الروحية في الولايات المتحدة الامريكية، فالبراجماتية وهي إحدى مدارس الفلسفة نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر سنة ١٨٠٠، تتميّز البراجماتية بالإصرار على النتائج والمنفعة والعملية (من عملي) كمكونات أساسية للحقيقة، وتعارض البراجماتية الرأي القائل بأن المبادئ الإنسانية والفكر وحدهما يمثّلان الحقيقة بدقة، معارضة مدرستي الشكلية والعقلانية من مدارس الفلسفة، ووفقًا للبراجماتية فإن النظريات والمعلومات لا تصبح لها أهمية إلَّا من خلال الصراع ما بين الكائنات الذكية مع البيئة المحيطة بها، في المقابل ليس كل ما هو مفيد وعملي يجب ان يؤخذ كأمر صحيح، أو تلك الأشياء التي تساعدنا في حياتنا على مدى البعيد، ويسمّى بمبدأ الذرائعية فهو محو الفلسفة الذرائعية، وهو يحدّد قيمة الصدق بفائدته العملية وقد أسسه : بيرس، ووليم جيمس، وديوي». مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، عمان – الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٩، ص ١١١ – ١١٢.

(١٤) هي محاولة جعل العالم قرية واحدة (عولمة العالم)، النظر إليه على أنه سوق للسلع وفقًا لنظام الاقتصاد الرأسمالي، وهذا ما يبدو جليًّا في العالم اليوم، عن طريق المعاهدات والاتفاقيات، «فأروبا –بعد اتفاقية– ما ستريخت هي أروبا أمريكية»، وكذا نظرة الرأسمالية إلى العالم كله بتك النظرية سوق لتصدير السلع. انظر: روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، ترجمة: منى طلبة وأنور مغيث، مصر: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٢، ص٨٠.

- نمط حياة غربي يهدف إلى تحوّل الإنسان إلى منتج أكثر وأكثر فعالية، مستهلك أكثر وأكثر شراهة في رغباته، وتحركه مصلحته الفردية فقط»(١٥).

فالحداثة الغربية تُعلي من شأن التقنية والمعرفة والعلوم، وهي حداثة وفيّة لمسلّماتها التي انطلقت منها في رغبتها الديكارتية، ولا ترتكن إلَّا إلى مرجعية العقل الإنساني؛ الذي حلَّ محلَّ الإله عند مارلو، فهي تحاول وتسعى للإجابة عن جميع الأسئلة بما في ذلك أسئلة القيم والبدايات والنهايات.

وكل سؤال لا يتضح الإجابة عنه فهو سؤال خالٍ من معنى ولا يمثّل أي قضية ذات بال، وحتى تبقى وفيَّة لمسلمة هوبز في مقولة الصراع وإشباع الرغبة، فهي تكرّس العالم وتجعله سوقًا واحدةً لسلعها ولإشباع رغبتها في التملّك والسيطرة، فهي تريد أن تجعل من العالم كأنه قرية واحدة، لا لهدف التواصل وتحقيق الاعتراف، بل لهدف الدمج في النسق الإمبريالي، والامتثال لديانة وحدانية السوق، ولا يصبح للإنسان أيَّ معنى، بل سيختزل في بُعده الاستهلاكي، تحركه الرغبة والمصلحة والأنانية، فلا مكان لوجود مبدأ التسامي والقيم الهادفة في الحياة سوى لخلق التملّك وحب الذات.

إذن فالحداثة عند روجيه غاوردي وفق تلك التصوّرات والمسلّمات الناظمة للفكر الحداثي، إنما تمثّل حداثة الرجل الفاوستي «المبدع العملاق الذي لا يؤمن إلَّا بالقدرة على المعرفة، والذي لا يتوقّف عن طلبها ولا يروي ضمأه منها، بل هو في بحث متواصل عن المطلق بمنتهى العبقرية»(١٦)؟

◻ ثانيًا: الأفكار الناظمة للفكر الحداثي

٣/ ١- الغزو والسيطرة على الطبيعة عند رينيه ديكارت

يعتبر رينيه ديكارت (René Descartes) أبًا للفكر الحداثي، ومدشن الفكر الفلسفي للحداثة الغربية، وقد أسّس فكره على أساس عقلاني، فجعل من العقل معيارًا للحكم على العوالم، «فإنّنا لا نخطئ إذا استخدمنا بحكمة العقل الذي منحنا إيّاه، ولكن هذا لا يعني أنّنا لن نخطئ أبدًا، ثم أعرف بخبرتي الشخصية أن الله قد وهبني ملكة من خصائصها أن

---

(١٥) روجيه غارودي، حفارو القبور، ترجمة: عزة صبحي، مصر: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠٢، ص١٠٢، ١٠٣.

(١٦) روجيه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، بيروت - لبنان: دار عويدات، ١٩٨٢، ص ١٦.

تحكم، أو أن تميّز بين الصائب والخطأ... فمن الثابت أنه لم يهبني تلك الملكة لتقودني إلى الخطأ، إذا استعملتها كما هو لازم، إذن لا مفرّ من الاستنتاج أنني لا انخدع»[١٧].

هذه الملكة هي من الهبات، التي يمكن أن تكون معيارًا للوجود وللمقايسة، كيف لا وهي كما يقول ديكارت: «العقل هو أحسن الأشياء توزعًا بين الناس إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية... يتساوى بين الناس بالفطرة، وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أنّنا نوجّه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل، بل المهم هو أن يحسن استخدامه»[١٨].

فقد صاغ ديكارت التصوّر الجديد البديل عن تلك التصوّرات القديمة التي كان المنطق الأرسطي هو المنهج الوحيد في التعاطي مع الوجود وتصوّره، لكن مع «ديكارت تأخذ الرياضيات محل المنطق الصوري، ونجد داخل عقلانية ديكارت جميع مميّزات العقلية السقيمة، التي تكمن فيما يلي:

- الادّعاء المنهجي بأن كل حقيقة تستنبط من يقين أولي واحد (أنا أفكر، إذن أنا موجود).

- النزعة المحوّلة التي ترد الإنسان إلى بُعد واحد من أبعاده، أي العقل: (أنا مادة يكمن جوهرها كله وطبيعتها في التفكير فقط).

- التطلّب الملزم إزاء الطبيعة: (بحيث نجعل من أنفسنا أسياد الطبيعة ومالكيها)»[١٩].

أراد ديكارت أن يجعل المرجعية للذات العارفة، من خلال اعتمادها العقل في فهم الوجود، والتعاطي مع العالم الذي نحيا فيه، وسيكون الإنسان الجديد الذي حدّده ديكارت، معتمدًا فقط على ذاته وقدراته العقلية ولا يركن إلَّا إلى هذه المرجعية.

هذا ما حاول ديكارت فعله حينما «وضع الذات le sujet في مقابل الموضوع l'objet وتكوّنت تلك الثنائية la dualité الحادّة بين الذات العارفة من جهة ممثّلة في الإنسان،

(١٧) رونيه ديكارت، تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، بيروت: منشورات عويدات، ط٤، ١٩٨٨، ص ٤١ - ٤٢.

(١٨) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ٢، ١٩٦٨، ص ١٠٩ - ١١٠.

(١٩) روجيه غارودي، في سبيل ارتقاء المرأة، ترجمة: جلال مطرجي، بيروت - لبنان: دار الآداب، ط١، ١٩٨٢، ص ١٤٢ - ١٤٣.

والموضوع المعروف أو المدروس من جهة ثانية، وهي متمثّلة في الطبيعة وهذا يعارض النظرة أو الموقف الذي كان سائدًا من قبل لدى رجال اللاهوت... بحيث أصبحت الذات الإنسانية الواعية بقوّتها، والتي اعتبرت نفسها مواجهة للعالم الموضوعي الخارجي الذي يخضع للحساب الغزو والسيطرة»[٢٠].

٣/ ٢- فكرة الصراع عند توماس هوبز:

من المقولات الأساسية التي تأسّس عليها المشروع الحداثي الغربي، وفق تصوّر روجيه غارودي للأفكار الثلاث الناظمة للفكر الحداثي، مقولة توماس هوبز (Thomas Hobbes) التي تعتبر أن الإنسان ذئب للإنسان، ومن ثَمَّ فالعلاقات بين البشر هي علاقات تنافس على الأسواق، ومواجهات الغابة بين الأفراد والجماعات، وعلاقات السيد والعبد[٢١].

حيث صرّح هوبز عن هذه النبوءة في كتابه (المواطن) إذ يقول: «وكي نكون غير متحيّزين فإن كلا القولين صحيح جدًّا، فالإنسان للإنسان هو شبيه بالإله الرحيم؛ والإنسان للإنسان هو ذئب شرير، فالأولى صحيحة إذا ما قارنًّا المواطنين بين أنفسهم؛ والثانية صحيحة إذا ما قارنًّا المدن»[٢٢].

وحسب طبيعة البشر الشريرة فإن الفعل الخلقي لن يتأسَّس في أكثر أحواله إلَّا على دوافع مادية، لا يعرفها الإنسان إلَّا وفق تصوّر الرغبة والمنفعة واللذة والألم، حيث يقول هوبز في كتابه (اللفياثان): «إن إنسانًا انتهت رغباته لا يمكنه أن يعيش، تمامًا كالذي توقّف خياله وحواسه، إن السعادة هي انتقال مستمر للرغبة من موضوع إلى آخر، حيث يكون الموضوع الأول سوى طريق نحو الثاني، سبب ذلك أن موضوع رغبة الإنسان ليس أن يستمر مرة واحدة وللحظة واحدة من الزمن، بل أن يضمن إلى الأبد الطريق نحو رغباته المستقبلية»[٢٣].

---

(20) Edition Gallimard.1963) .p216: Marcuse (Herbert). Culture et societé 1Edit Trad. Bernard cases (Paris).

نقلًا عن: كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الجزائر: منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١٠، ص ٢٣.

(٢١) روجيه غارودي، حفارو القبور، مصدر سابق، ص ٩٤ – ٩٥.

(22) Thomas Hobbes, The Citizen, Edited with An Introduction، by Sterling P. Lamprecht, Appleton - Century Crofts, Inc Copyright 1949, p1.

(٢٣) توماس هوبز، الفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حرب وبشرى صعب، الإمارات العربية المتحدة، هيئة أبو ضبي للثقافة والتراث، كلمة ودار الفارابي، ص ١٠٤ – ١٠٥.

فطبيعة البشر الأنانية والرغبية تتصارع لتحقيق المزيد من الملذات والرغبات؛ فلذلك «إذا رغب شخصان بشيء واحد لا يقدران على الاستمتاع به كلاهما فإنهما يصبحان عدوّين، وفي طريقهما إلى غايتهما -و هي بشكل أساسي حفظ نفسيهما، وأحيانًا مجرّد اللذة- يحاول كل منهما تدمير أو إخضاع الآخر، ومن هنا حيث لا يخشى الغازي إلَّا قوة الإنسان الآخر، إذا زرع أحدهم أو حصد أو بنى أو اقتنى مكانًا ملائمًا فإنه من المتوقّع أن يأتي آخرون، وهم مصمّمون... لأخذ ممتلكاته وحرمانه ليس من ثمار عمله فقط، بل وأيضًا من حياته أو حريته»(٢٤).

٣/ ٣- العقلانية المطلقة عند كريستوفر مارلو

أما بالنسبة للمسلّمة الثالثة التي ساهمت في صناعة الفكر الحداثي، فيرى روجيه غارودي أنها تكمن في مسلمة كريستوفر مالو(٢٥) (Christopher Marlowe)، حيث ينقل غارودي هذه المسلّمة على لسان كريستوفر مالو بقوله: إن «الفرض الأساسي لمارلو في كتابه فاوست، الذي أعلن مسبقًا، وفاة الإله -أيها الإنسان عن طريق عقلك القوي، تصبح إلهًا، المالك والسيد لكل العناصر- هكذا تمَّ تكريس القضاء على الأبعاد السامية للإنسان، والرفض لكل القيم المطلقة»(٢٦).

وفي اختيار غاروي لهذه المسلّمة التي تحمل في بنيتها معانيَ مضمرة ودقيقة؛ حول البدايات الأولى لتشكُّل ثقافة عصر النهضة والطابع الرؤيوي للحداثة، وما ستكون عليه تلك التصوّرات في المستقبل الإنساني، التي تُعلي من شأن الإنسان من خلال الصفة العقلانية التي يتمتّع بها على خلاف جميع عناصر الوجود، بنزعة وثوقية لا تكاد توجد من قبل.

وقد أورد هذه المسلّمة كريستوفر مارلو في كتابه «مأساة الدكتور فاوست» بقوله: «إذا قلنا: أنْ ليس لدينا خطيئة فنحن نخدع أنفسنا، وليس فينا حقيقة... أي معتقد هذا الذي تقولون، ما الذي سيكون، سوف يكون، وداعًا يا لاهوت (يتناول كتابًا في السحر) خطوط، دوائر، حروف، أرقام... آه، أي عالم من الفائدة والسرور، من القوة، والرفعة، والقدرة القادرة، سيكون طوع إرادتي الأباطرة الملوك، مملكة... تمتد على امتداد فكر الإنسان الساحر البارع نصف إله، بهذه أشغل عقلي لأبلغ الألوهية.

(ملاك الشر) تقدّم يا فاوستس، في ذلك العلم الشهير الذي يضم كنز الطبيعة جميعًا،

---

(٢٤) توماس هوبز، مرجع نفسه، ص ١٣١ - ١٣٢.

(٢٥) كريستوفر مارلو (١٥٦٣ - ١٥٩٣م) كاتب مسرحي بريطاني.

(٢٦) روجيه غارودي، حفارو القبور، مصدر سابق، ص٩٥.

كنت أنت في الأرض مثل يوبيتر[٢٧]، وفي السماء سيّدًا وحاكمًا لهذه العناصر»[٢٨].

هذه الأفكار الكبرى قد قادت الحضارة الغربية نحو الاضمحلال وبروز الأزمات التي يمكن رصدها وفق ما قرّره غارودي في الآتي:

١ - الاضمحلال على المستوى الاجتماعي

لما كانت الحياة عبارة عن صراع، والتأسيس لمزيد من السيطرة والغزو فقد أدّى إلى انعكاس ذلك في: «صرف التسليح على سطح الكرة الأرضية بمبلغ ٦٥٠ مليار دولار ١٩٨٦... في نفس السنة توفّي في العالم الثالث خمسون مليون بسبب الجوع أو سوء التغذية، ومن الصعب أن نسمّي خط سير الحضارة الغربية، وتوصّلها إلى إمكانية تدمير الحياة على سطح الأرض وإنهاء ثلاثة ملايين سنة من تاريخ البشر، لا يمكن أن نسمّي ذلك بحال من الأحوال تقدّمًا»[٢٩].

٢- الاضمحلال على المستوى الاقتصادي

لما كانت الفكرة هي السيطرة وغزو العالم تعدّ أهم أفكار الحداثة، كان لا بد أن تفعّل تلك المسلّمات بأفكار أخرى تدعمها، منها فكرة «النمو والزيادة، فهم يطلبون زيادة الإنتاج سواء كان مفيدًا أو ضارًّا أو حتى مميتًا»[٣٠]، وخطره واضح في البيئة اليوم.

٣- الاضمحلال على المستوى السياسي

فكرة الصراع واعتبار الحياة لا يحكمها إلّا منطق القوة، منذ تأسيس أبجدياتها مع توماس هوبز، «كانت السياسة والعلاقات الخارجية والداخلية بين الدول، فالعنف هو الذي يسيّرها، أي مصالح الأشخاص والطبقات والشعوب التي تتصارع فيها صراعًا رهيبًا»[٣١].

---

(٢٧) «يوبيتر: Jupiter أو Jove كبير الآلهة في الميثولوجيا الإغريقية، انظر هامش: كريستوفر مالو، مأساة الدكتور فاوستس، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر ٢٠١٣، العدد ٣٦٨، ص ٥٢.

(٢٨) المرجع نفسه، ص ٥١ - ٥٢.

(٢٩) روجيه غارودي، الإسلام هو الحل الوحيد للأزمات المتصاعدة في الغرب، مصر: مطابع فتحي الصناعية، ص ١٢.

(٣٠) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

(٣١) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

٤- الاضمحلال على المستوى الثقافي

لما كانت أفكار الحداثة تفتقد لناظم موجّه نحو الهدف والغاية، فإن المنطق الذي يحكم الفعل الثقافي هو العراء عن المعنى والعدمية، «تتميز النواحي الثقافية بفقدان المعنى والمغزى لهذه الحياة، فهم يريدون أن يكون الفن للفن، والعلم للعلم، والاختصاص لمجرّد الاختصاص وأن تكون الحياة في سبيل لا شيء»[٣٢].

٥- الاضمحلال على المستوى الدين والإيمان

فكرة العقلانية وتأليه العقل التي جعلت الفردانية ورجوع الفرد إلى ذاته وعقله وقطع الصلة بالمتعالي، «فقد أضاعوا معنى السيطرة العلوية الإلهية، وبذلك تمَّ إغفال البعد الحقيقي للإنسان في إنسانيته، وتعذر إمكان الفصل بين النظام والفوضى الموجودة»[٣٣].

□ ثالثًا: رهنات العلاج في رؤية غارودي
أو آليات تفعيل المنظومة القيمية على الصعيد الواقعي

تعتبر التربية من أهم الأساليب التي ركّز عليها غارودي في تغيير الواقع؛ لما لها من أهمية في بناء وصناعة الإنسان، فهناك صلة وشيجة بين التربية والإيمان؛ حيث «ترتبط مشكلات الإيمان والتعليم بعضها ببعض بشكل حميم، ذلك أن كلًّا منهما تطرح قضية الغايات الأخيرة للإنسان، وينطبق هذا الأمر على كل حضارات العالم»[٣٤].

من هذا المنطلق يسعى غارودي لتغيير الوضع القائم، من خلال استراتيجية التعليم ليضع تصوّرات جديدة له، من شأنها أن تعالج الأزمة الراهنة؛ وحسب قوله: «لا يمكن أن نطرح القضية الأساسية للتعليم بعيدًا عن هذه التعارضات الزائفة، وفي هذا الإطار لن نتحدّث إلَّا على ثلاث مواد: تعليم القراءة، والتاريخ، والفلسفة، ذلك أن كل شيء في نظامنا التعليمي يجب أن يُعاد بناؤه انطلاقًا من البدايات والأسس وتتمثّل البدايات في تعليم القراءة»[٣٥].

إن هذه الطريقة التي يعتمدها غارودي من خلال فعل التعليم تسعى لتعليم المقهورين، ليفتكَّوا إنسانيتهم من مستلبيها، لذلك رسم مخطّط المواد السابقة التي رآها

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص١٣.

(٣٣) المصدر نفسه، ص١٣.

(٣٤) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ٢٣٧.

(٣٥) مصدر نفسه، ص ١٦٧.

نقطة البداية، «لأجل أن يتغلّب الإنسان على ظروف القهر فإن عليه أن يتعرّف على أسبابه حتى يتمكّن من تطوير موقف جديد يحقّق فيه إنسانيته الكاملة... وعلى المقهورين مسؤولية نضالية من أجل استعادة إنسانيتهم المفقودة»(٣٦).

أ- فاعلية القراءة وبناء الوعي

أول شيء يبتدئ به غارودي هو تعليم القراءة لما لها من دور خطير في توجيه الوعي، وهذا النوع من القراءة لا يستهدف القراءة الساذجة، بل تلك القراءة التي يمتلك القارئ من خلالها الحسّ النقدي(٣٧)، القراءة التي تصل بصاحبها إلى تكوين حسّ نقدي للواقع وتأويله وتفسيره، ويسعى للكشف عن البؤر والأشياء غير الظاهرة فيما هو معطى.

يقول غارودي: «أن تتعلّم القراءة، فهذا لا يعني فقط أن تذكّر أو أن تتهجّى الكلمات، وإنما يعني أن تتعلّم كيف تفسّر الواقع، أي تدرك أن الكلمات لا تكشف، وإنّما على العكس تقتفى... أن تعرف القراءة لا يعني أن تترجم شفاهيًّا العلامات المكتوبة في جريدة أو كتاب ما، وإنما أن تجيد قراءة الواقع، وفكّ شفرات شراك الكلمات، أن تبصر العالم وتصدّعاته لتغييره»(٣٨).

يضرب لنا غارودي مثلًا حول القراءة النقدية الواعية من خلال كلمة المسكن، هذه الكلمة البسيطة التي تعني حسب قاموس لاروس «المكان الذي نقيم فيه عادة، فإن صورة المتسوّل الذي ينام عند فتحة تفريغ هواء ساخن في محطة المترو ليحمي نفسه من البرد يتلحّف صفحات الجرائد، ويستدفئ بها، فهذا هو المكان الذي يقيم فيه عادة»(٣٩).

وهنا لا يتعلّق الأمر بمجرّد وضع مفهوم أو اصطلاح بسيط للكلمة بقدر ما أنه «الوعي بالحركة التي يفجّرها اللفظ، هكذا نخرج من مقام التجريد اللفظي، إلى مقام تهيئة

---

(٣٦) باولو فريري، تعليم المقهورين، ترجمة: يوسف نور عوض، ، بيروت - لبنان: دار القلم، ط١، ١٩٨٠، ص ٣٠.

(٣٧) وهو ما يسمّيه باولو فريري التعليم من أجل وعي ناقد، وهو «أن نزوّد الناس بالوسائل التي بها يتمكّنون من استبدال إدراكهم السحري أو الساذج؛ ليحل محلّه وعي يتغلّب عليه التوجّه النقدي حتى يحتلّوا مواقع فاعلة جديرة بالمناخ الدينامي لعملية التحوّل المجتمعي، وهذا يقتضي أن نلتحم بالناس عند نقطة البدء بوعيهم في عملية التحوّل، وأن نقدّم لهم العون للانتقال من مرحلة السذاجة الفكرية إلى مرحلة التفكير الناقد المتمدّد، وإلى تسيير تدخّلهم في عملية التحوّل التاريخي». باولو فريري، التعليم من أجل الوعي الناقد، ترجمة: حامد عمار، القاهرة - مصر: الدار المصرية اللبنانية، ط١، ٢٠٠٧، ص ٨٩.

(٣٨) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ١٧١.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

الطفل لأن يكون إنسانًا، أي بناءً للمستقبل، وإلّا ظل -وإن تلجلج في نطق العلامات، وتكرار تعريفات القاموس المجرّدة- أميًّا، عاجزًا عن تفسير الحياة ومعناها؛ إذ يصبح مؤهلًا لأن ينخدع بكل الكلمات المشبعة بالتجريد»(٤٠).

إن فعل القراءة هو عبارة عن فعل واعٍ، ووسيلة يسعى الأفراد من خلالها إلى قراءة حركة الواقع وتغييراته، خاصة بعد أن غُذّي الفعل التربوي في الغرب بفكرة القهر والتطويع لما هو واقعي، « في كل مستويات التعليم، من بدايات تعليم القراءة وحتى تعليم الفلسفة أو مدرسة الإدارة العليا، كانت الوظيفة الأولى للتعليم هي تطويع الفرد للفوضى القائمة، أي تشكليه كذات وهي قطب للملكية وللسلطة من جهة، وإخضاعه للقبول بالأمر الواقع... وهكذا ومنذ الانطلاقة الأولى للتعليم، نجد مفهومًا منحرفًا للثقافة وللنّظام الاجتماعي معًا»(٤١).

والقراءة التي يركّز عليها غارودي هي ما تَمَّ ضبطه عند باولو فريري، حيث نجده متأثرًا به في التصوّرات التي وضعها حول التعليم والتربية، إذ يعتبر فريري أن «القراءة الواعية تمكّننا من مراجعة قراءتنا السابقة للعالم، ولكن القراءة ليست متعة خالصة، ولا فعلًا ميكانيكيًّا لاسترجاع وتذكّر أجزاء من النص... الحل عندي لا يعتمد على مجرّد تكرار أجزاء من فقرات من خلال قراءة ميكانيكية مرتين وثلاث مرات وأربع مغلقًا عيني ومحاولًا ترديدها... إن القراءة لا تعني ذلك الأداء، إنما هي عملية ذهنية صعبة ولكنها ممتعة»(٤٢).

هي قراءة نقدية إذن، وليست لأجل الاسترجاع ولا لتقليد ما يقال، بل هي الوعي اللازم لتغيير ما هو قائم، وهي المعاناة لأجل فهم العالم وإعادة صياغته من جديد، فعبر أفق القراءة تكون الولادة الجديدة للعالم وللإنسان.

ب- فاعلية الدرس التاريخي في بناء الحس النقدي

يعدّ علم التاريخ من أهم المواد التعليمية التي يسعى كل مجتمع من خلالها لتكوين شخصية أفراده وأبنائه عن طريق ربط الحاضر بالماضي، وإضفاء صورة رمزية حول تكوّن الشعوب والقوميات والدول، هذه الصورة التي ستكون آلية مضمرة في البنية النفسية للعقل الجمعي لكل فرد في المجتمع.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص١٧٣ – ١٧٤.

(٤٢) باولو فريري، المعلمون بناة لثقافة، ترجمة: حامد عمار، القاهرة مصر: الدار المصرية اللبنانية، ط١، ٢٠٠٨، ص ٦٥.

ومن هنا تسعى كل دولة إلى بناء وجودها الأنطولوجي من خلال هذا الوعي الزمني المتشكّل عبر حقب متعدّدة، وهو ما يطلق عليه: التاريخ، ولكنه سلاح ذو حدين فإما أن يكون تاريخًا يسعى إلى بناء الأمم، وإما أن يكون سعيًا إلى تشكيل أوهام تخدم السلطة الحاكمة؛ ولذلك يعتبر «التاريخ [٤٣] هو المنتج الأكثر خطرًا لكيمياء العقل المتقدّمة، وخصائصه معروفة جدًّا، إنه يسلمنا للحلم، إنه يخدّر الشعوب، يجلب لها الذكريات المزيّفة، ويقودها إلى هذيان العظمة أو الاضطهاد، إن التاريخ يبرّر ما يريده، كما أنه يحتوي على كل شيء، ويقدّم الأمثلة لكل شيء، وفي الوضع الحالي للعالم صارت غواية التاريخ أكبر ممّا كانت عليه في أي فترة مضت»[٤٤].

ولذلك حاول غارودي تقصّي تلك البؤر التي جعلت من تعليم التاريخ وسيلة لبناء الأوهام والاستغلال غير الأخلاقي له، وقد رصد لنا المواقف اللاإنسانية خاصة تلك التي تتركّز حول ذاتها في بناء التاريخ المجيد والبطولي لها ونفي الآخر وثقافته » إذ يقول ناقدًا: «أولًا: دور التاريخ المدرسي في اختراع الأساطير المؤسّسة للانسجام القومي. ثانيًا: الاحتقار الاستعماري وما بعد الاستعماري لقيم الآخر، والذي لا نتعلّم منه شيئًا عن طريق الحوار بين الثقافات»[٤٥].

ويرى غارودي أن من المشكلات العويصة هنا أيضًا عملية التحريف، ومن بين التحريفات للتاريخ «إضفاء الطابع الأسطوري على فكرة الدولة»[٤٦]، خاصة فيما يتعلّق بالتأريخ لدولة فرنسا باعتبار أنّها «خالدة تلك التي أعيد بناؤها بطريقة لا تراعي التاريخ، وإنّما بأثر رجعي، تمَّ فيه إسقاط فرنسا الحالية على الماضي، كما تمَّ تشكيل شخصية فاعلة للشعب الفرنسي موجّهة نحو هدف بعينه، حتى قبل أن يوجد مثل هذا الشعب، وعلى الرغم من الأصل الأسطوري الذي نعزوه إليه»[٤٧].

يتّجه غارودي في تعقّب المسيرة التاريخية لتشكّل ما تسمّى دولة فرنسا، منتقدًا السيرورة التاريخية لبناء هذه دولة التي ضمّت بين أكنافها تاريخًا لا إنسانيًّا بُنيت عقبه؛ إذ

(٤٣) ما يقصده فاليري، ليس الحطّ من قيمة علم التاريخ، بل إنه «في حكمه هذا لم يكن يهاجم التاريخ كعلم قائم بحدّ ذاته، وإنما هوس الإنسان في إيجاد تبرير لنفسه بأي ثمن كان». بيير دو بوادفير، بول فاليري أو إمبريالية العقل، مجلة الآداب الأجنبية، سوريا، العدد رقم ٣، ١ يوليو ١٩٧٥، ص١٤٥.

(44) Paul Valéry, Regards sur le monde actuel, Librairie Stcock, Delamain et Boutelleau, Paris, 1931 p19.

(٤٥) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ١٧٦.

(٤٦) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

(٤٧) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

يقول: «إن فرنسا الخالدة كانت تسمّى منذ ألفي عام بلاد الغال، ومن ثم تغيّر اسمها إلى فرنسا، ووفقًا لهذا التاريخ الأسطوري لم يعد مهمًّا إذا ما كان مجموع الأراضي التي تتشكّل منها فرنسا الحالية هو نتاج سلسلة من الحروب والغزوات والمذابح للبشر والثقافات... وفي كل الأحوال تصبح فرنسا خالدة لأنّها فرنسا الهابطة من عند الله»(٤٨)، ذلك التاريخ الذي يجعل من دولة فرنسا خالدة ويضفي عليها طابع التقديس على الرغم أن تاريخها قد سجّل أفعالًا لا أخلاقية «إذ تظل فرنسا خالدة، على الرغم من شهادتها على مذابح اليهود ومذابح المسيحين في بيزنطا، ومذابح المسلمين في القدس»(٤٩).

بالإضافة إلى ذلك فإن جل الدول تتأسّس على فكرة رابطة الدم أو العرق أو ما يسمّى فكرة العقد الاجتماعي، و«إنه لصراع مزيّف ذلك الذي يدور حول مفهوم المواطنة، التي تمنح على أساس حق الأرض وحق الدم، كما لو كان الانتماء إلى جماعة ما، يرتبط بعوامل خارجة عن الإنسان ومشاعره... أمّا عن حق الدم فهو يعتمد على عامل آخر مستقل عن إرادتي كما هو الحال مثلًا بالنسبة للحيوان، فهو يكون إما فيلًا وإما ضفدعًا بغير إرادته»(٥٠).

أما إذا أردنا أن نتحدّث عن الرّابطة التي من خلالها يمكن لأي فرد أن يتمتع بحق المواطنة، فإنه يتعيّن علينا أن نجد رابطة أسمى، ابتداء يمكن أن تكون الرابطة إنسانية بامتياز وهي «الرابطة الإنسانية الواحدة لجماعة الإنسانية، تتمثّل في اشتراك هذه الجماعة في مشروع عام، وتعاونها على تحقيق هذا المشروع، بوصفه مشروعًا مشتركًا للإنسانية كلها كوحدة كلية، وهكذا يساهم كل شعب من خلال ثقافته الأصلية في أنسنة الإنسان، ونموّه وتقدّمه الحقيقي للإنسانية»(٥١).

هذا ما يتطلّب التغيير الجذري لكيفية تعليم مادة التاريخ، لا عن طريق مجرّد تغيير للمعلومات، بل تجنّب طرح تلك النزعات التمامية المغلقة، و«تجنّب الرأي الدوجماطيقي والذي يرمي إلى التسلط على المجتمع كله، والعلمانية التي تصادر على البحث عن الغايات النهائية للفعل، يجب أن نكافح معًا من أجل وحدة الإيمان ومن أجل تلاقح خصب بين الثقافات والمؤسسات التي تعيش هذا الإيمان»(٥٢).

تجب -بالموازاة مع ذلك- مراعاة وضع تلك المادة، خاصة وأن كتابة التاريخ عادة

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٥٠) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ١٨٢.

(٥١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

ما تتمّ صياغتها من الطرف الأقوى المنتصر، فبينما يظل القوي يحتل المركز دائمًا، تظل بقية الشعوب الأخرى على الهامش، ممّا يؤسّس لثقافة تهميش الآخر والاعتداد بالذات على حساب سحق أصناف كثيرة من تاريخ الثقافات التي ساهمت في بناء تراث الإنسانية؛ ولذلك نبّه غارودي إلى مثل هذا النوع من التحريف الذي يطال تعليم التاريخ بقوله: «فقد اقتضى التاريخ المكتوب دائمًا بقلم الغالبين، أن يكون الانتصار لحضارة وقانون الأقوى... وأن كل الشعوب والحضارات غير الغربية ليست إلّا ملاحق ثانوية لتاريخ الغرب، فهي لا تدخل في حيّز التاريخ إلّا إذا اكتشفت من خلال الغرب، أن التاريخ الذي تنقله لنا الكتب المدرسية ليس إلّا تاريخ الغرب وقد ألحق به تاريخ الشعوب الأخرى»[٥٣].

فالمعرفة التاريخية ضرورية في بناء الوعي عن طريق العودة إلى الأحداث الماضية، واسترددها لأجل الاستفادة منها حتى لا تكرّر تلك الأخطاء، فنفعها مهمّ بالنسبة للحياة الإنسانية.

ج- نحو فلسفة جديدة لتغيير العالم

يرى غارودي أن الفلسفة في الغرب تكاد تكون فلسفة ميّتة، لانفصالها عن البحث في مجال الغايات ومعنى الحياة، واقتصار جهدها على البحث في الوجود والبحث التجريدي، لتكتمل قمة هذه المثالية مع «هيجل ثمّ تبدأ حركتها العكسية مع ماركس، ليفتح المجال على فكر هو الذي سيشعل الحماسة أو الكراهية لدى ملايين الرجال»[٥٤]، ليتصدع هذا البناء الفلسفي مع نيتشه ويقلب التصوّرات «رأسًا على عقب... ويمضي هذا النبي إلى ما هو أبعد من هذه الثنائية ليطلق سراح الحياة»[٥٥].

ثمّ لتبتدئ فلسفة الوجود مرة أخرى مع سارتر، ولتنفصل عن الحياة و«ليصبح الفكر هو تاريخ خضوع الإنسان -كما يقول جيل دولوز- أو تاريخ الثورات العاجزة، فأنت لست إلّا تجريدًا للثائر كما يقول سارتر... الفلسفة في العالم المعاصر هي من ألعاب التسلية للمختصّين المتميّزين، هي الألعاب البهلوانية اللغوية، فالمفكّرون بعيدون عن المشكلات الحياتية اليومية، وعن حركات حياة الشعوب، بقدر بعدهم عن الأزياء الراقية أو لعبة بنك الحظ»[٥٦].

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ بتصرف يسير.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

والموقف نفسه أيضًا يتّخذه غارودي من فلسفة هيديجر في ألمانيا » «إذ جعل من نفسه راعيًا للوجود، واستمرّ في غزل الوجود والزمان في مكتبه الرئاسي الآمن في المقاطعة، بمأمن من الوجود الواقعي الذي كان هتلريًّا في ذلك الحين»[٥٧].

وتبعًا لذلك يحكم غارودي على جميع فلسفات عصره أنّها فلسفات عديمة الجدوى، فلسفات موت الانسان، تظل قابعة في التكرار والموضة، كالفلسفة البنيوية التي تختزل الإنسان في حدود ضيّقة، وكفلسفة ألتوسير حيث «يعرض الماركسية أنها الفكر الأكثر حيوية في قلب الجماهير، دون أن يصل إلى جذور هذه الفلسفة، فهو لا يتجاوز في فلسفته حدود شارع الألما في باريس، وحدود دائرة مريديه في الحي اللاتيني، فهو يعكس روحًا يائسًا من الزمن، ويطبّق بنيوية جافة، قاد تلاميذه إلى الظن بأن الإنسان هو عروسة خشبية متحرّكة تتحكّم فيها الأبنية، ويصل مشيل فوكو[٥٨] إلى نفس النتائج، ألا وهي موت الإنسان»[٥٩].

وهكذا تمّ إبعاد دور الفلسفة عن الحياة، وإقصاء دورها الحيوي المتمثّل في اهتمامها بالسؤال الواقعي، فالفلسفة بمعناها الحقيقي هي عبارة عن «التفكّر في الغايات وفي معنى الحياة، والمشاركة في الفعل لتحقيق هذه الغايات وهذا المعنى، قد خانت رسالتها في الغرب، شرقه وغربه على السواء»[٦٠].

لقد كانت هناك نماذج من فلسفات جعلت من الفعل أساسًا لها، ويرجع غارودي هذا النوع من التفلسف إلى انفتاح أصحابه على تجارب وفلسفات شرقية كالصينية والإسلامية، «فقد كانت رسالة الفلسفة من قبل هي رسالة رجال اللاهوت الكبار من أمثال: الكاردينال دوكو، ريمون لول[٦١]، يواكيم دي فلور[٦٢]، هؤلاء انتعشت أفكارهم من أثر الاحتكاك

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ – ٢٢٨.

(٥٨) وهذا ما يظهر جليًّا فيما دوّنه ميشال فوكو في آخر كتابه الكلمات والأشياء إذ يقول: «الإنسان في طريقه إلى الزوال، بينما تزداد كينونة اللغة في سمائنا لمعانًا ووهجًا؟... ألا يجدر بالأحرى التخلّي عن التفكير بالإنسان، أو بصورة أدق، التفكير عن كثب بموت الإنسان –ويقول أيضًا– فالإنسان اختراع تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده، وربما نهايته القريبة». ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع الصفدي وآخرون، بيروت – لبنان: مركز الإنماء القومي، ط١، ١٩٩٠، ص ٣١٣.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٦١) ريمون لول: (١٢٣٥– ١٣١٥م) رجل دين وفيلسوف وكيميائي، أطلق عليه لقب الأستاذ المستنير، قطع كل أوروبا ومنطقة البحر المتوسط للتبشير بالمسيحية. روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٦٢) يواكيم دي فلور: (١٢٠٢–١١٣٠م) متصوّف إيطالي، يرى –وفق نظرية له– أن الروح القدس ستسود الكون بعد سيادة المسيح الابن، وقد كانت نظريته هذه عونًا للمعارضين للممارسات الكنسية التقليدية. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

بالشرق الصيني، الإسلامي، الإفريقي، عن طريق الاسكندرية»[٦٣].

وبحلول القرن التاسع عشر كانت البدايات الأولى لإنبثاق فلسفة الفعل؛ مع موريس بلونديل[٦٤] (MAURICE BLONDEL) (١٨٤٩-١٨٦١م) في بحثه الذي قدّمه سنة ١٨٣٩م تحت عنوان (L'Action) أو «الفعل: محاولة لنقد الحياة والعلم التطبيقي، وقد طرح سؤالًا أساسيًّا: ما الذي يجب أن نبتغيه لنصير أكثر إنسانية؟»[٦٥].

وكجواب مقترح يعتبر بلونديل «أن الفعل هو أخصّ ما يعبّر عن الإنسان، ولن نكون مجازفين إذا اعتبرنا أن الإنسان هو الفعل، أو الفعل هو الصورة الحقيقية الدالة عن الإنسان، وهكذا فالفعل كسيف حادٍّ يفتح للنظر ممرًّا حتى إلى الأعماق المظلمة حيث تتهيَّأ التيارات الكبرى للحياة الداخلية، من خلال المنفذ الضيق للوعي ليكشف لنا على ما دون هذا العالم المعقد -الذي هو نحن- وجهات نظر لا نهائية، إنها تجدّد وباستمرار مع التناقضات والصراعات الحميمية منبعًا للفكر وللحرية»[٦٦].

إن الفعل عند بلونديل هو الوسيلة التي من خلالها يتمكّن الإنسان من الوصول إلى تحقيق وجوده، ومن ثَمَّ شعوره باليقين من خلال ممارسته للفعل، ينسجم بلونديل بهذا الموقف مع الاتجاه الكاثوليكي، «ويصنف ضمن خصوم العقلانية والإيمانية معًا، بمعنى أن الوصول إلى اليقين لا يتمّ بواسطة العقل المحض ولا الإيمان المحض، فاليقين الأخلاقي فعل يقوم به الإنسان كله... فالوجود الإنطولوجي، والحياة بالنسبة للإنسان، ليس مجرّد تفكير، أو إيمانًا أو ممارسة، بل فيما يقوم به الإنسان بالفعل، إن ذلك يكمن في

---

(٦٣) المصدر نفسه، صفحة نفسها.

(٦٤) موريس بلونديل «فيلسوف فرنسي معاصر، كاثوليكي النزعة، ولد في مدينة ديجون عام ١٨٦١، وتوفّي في إكس إن بروفانس عام ١٩٤٩، من أبرز أساتذته إميل بوترو، كما تأثر بأوليه لبرين، في مدرسة المعلّمين العليا، ناقش رسالة الدكتوراه عام ١٨٦٣، وكانت بعنوان: الفعل: محاولة لنقد الحياة والعلم في الممارسة العملية، عيّنه وزير المعارف آنذاك ريمون بوانكاريه أستاذًا للفلسفة في جامعة ليل، ثم انتقل منها إلى جامعة إكس إن بروفانس، حيث استمر فيها إلى أن أحيل للتقاعد سنة ١٩٢٩، وهو في السبعين من عمره، توفّي بلونديل عام ١٩٤٩، بعد أن أتمّ رباعيته الفلسفية التي عبّر فيها عن تمام مذهبه الفلسفي وتشمل: ١- الفكر ويشمل على جزأين: (أ) تكوين الفكر ومدارج صعوده التلقائي سنة ١٩٣٤، (ب) مسؤوليات الفكر وإمكان إنجازه سنة ١٩٣٤. ٢-الوجود الموجودات، محاولة في إيجاد إنطولوجيا عينية وشاملة، ١٩٣٤. ٣- الفعل. ٤- الفلسفة والروح المسيحية سنة ١٩٤٤». عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج١، ص ٣٥٩ - ٣٦٠.

(٦٥) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ٢٣٢.

(66) Maurice Blondel, L›action, Tome 2 L'action humaine et les conditions de son aboutissement, Libraire Felix Algan, Parice‹ 1937, p161

كلية الإنسان... الفعل هو ماهية الإنسان من خلال كونه حركة تجري بشكل دائم على هيئة دائرية»[٦٧].

تلك الحركة التي تدل على تغلل الفعل وحضوره في عالمنا كله، فالحياة المعيشة والرغبات والطموحات وكل تصوّراتنا في العالم هي حركة من أجل الحضور الذي يتمثّل في الفعل بما «أن الوظيفية الأساسية للإنسان تكمن في بحثه عن الكمال النهائي أو التفوّق وتجاوز نظام الطبيعة التي يعيش في وسطها وحتى طبيعته هو، والتي تحدّد بعفوية بسيطة أو بالتكيّف مع الجو العام، فالقانون الداخلي للفعل الباحث عن المساواة بين المطلوب والمرغوب، يستلزم استهداف الميتافيزيقي، فالصفة المتعالية لأفعالنا معتبرة في مجمل طموحاتنا وجهودنا»[٦٨].

إلَّا أن مطلب التناهي والكمال في الفعل غير ممكن، ومقدرة الإنسان لا تحيط به، ومن هنا يكون الفعل أمام «مشكلة لا يستطيع حلّها، وهي عملية المواءمة من حيث كونه حاول الإحاطة به، ويعجز عن ذلك، فاللامتناهي في المتناهي، يكمن في حركة الفعل، أي: في حركة الإنسان لبلوغ ماهية تفوّقه قيمة، يشعر بها، ولكنه يرى نفسه عاجزًا عن ذلك. يرى بلونديل أن ذلك يتمّ من خلال الموهبة الإلهية، وهي موهبة تكمن في النفس البشرية وما فيها من تجليات نورانية»[٦٩].

كل ذلك لإظهار الطبيعة الديناميكية لفلسفة الفعل، وربطها بجميع عناصر الحياتية في الدراما الإنسانية، وتأكيد الحضور الإلهي في جميع تلك العناصر الحياتية من مِنح ومِحَن لتعطينا حركة التواصل نحو اللا نهائي من خلال حضور دائم للفعل.

إن مهمة فلسفة الفعل تكمن في إعادة ربط الإنسان بالحياة المعيشة والواقع، فهي ردّة فعل لإعادة تصحيح دور الفلسفة بعد أن تمَّ «إقصاء عالم الواقع اليومي، من أجل التأمّل على المستوى المجرّد وانفصل الفكر عن الحياة، وصنعت الفلسفة عالمًا قائمًا بذاته عالم الوجود، الذي يخلو من حركة الوجود الواقع ومن الوعي به، وهكذا صارت فلسفة الوجود فلسفة للسيطرة وليس فلسفة للتحرّر»[٧٠].

---

(٦٧) محمد سليمان حسن، فلسفة الفعل لدى موريس بلونديل، مجلة المعرفة، دمشق - سوريا، العدد ٣٥٤، مارس ١٩٩٣، ص ٥١ - ٥٢.

(68) Ibid, p249.

(٦٩) محمد سليمان حسن، مرجع سابق، ص ٥٢ - ٥٣.

(٧٠) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ٢٣٤.

هذا التحرّر الذي ننشده من خلال تصحيح حركة الفلسفة، والدعوة إلى تأسيس فلسفة الفعل هو ما اكتشفه غارودي فيما بعد في فكرة التوحيد باعتباره عملًا، «فالتوحيد ليس مؤسَّسًا على فلسفة للوجود، كما هو الحال عند اليونانيين، ولكنه على العكس من ذلك هو فلسفة فعل وهذا ما سمح بتجدّد العلوم»[٧١].

ثم توسّع غارودي في هذه الفكرة التي وجدها في الجوهر الروحاني للإسلام أي في التصوف الإسلامي مع محيي الدين بن عربي حيث وصل بتلك الفكرة –التوحيد– إلى مداها البعيد من خلال التأسيس الفعلي لفلسفة الفعل، «فما من شيء يبدأ مع حقيقة واقعة، سبق حدوثها، معطاة، سواء أكانت محسوسة أم مدركة، ولكن بفعل الله المبدع الذي لا يتوقّف، وأصبحت مشكلته الأساسية منذئذٍ تبيان كيفية استطاعة الإنسان المشاركة في هذا الفعل المبدع في خلق جديد، فعل لله الذي يكشف عنه القرآن بأنه لا يتوقّف ﴿إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ و﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، ليس في وسعنا أن نعرفه إلَّا بآيات عمله سواء أكان ذلك من عالم الطّبيعة المرئي، أو حوادث تاريخ البشر أو وحي الأنبياء»[٧٢].

وفي الفعل تكمن مقدرة الإنسان على أن يحقّق التسامي، ويتجاوز طبيعته الأنانية والطبيعة الموجودة كواقع مادي، إن «فلسفة الفعل تقوم هي أيضًا على مسلّمة هي: قدرة الإنسان على أن يتعالى على هذه الطبيعة وعلى أن يعمل لأجل إبداعها المستمر، في هذه الحالة ليس للإنسان طبيعة، بل له تاريخ إبداعات ثقافته، التي تميّزه عن الحيوان»[٧٣].

د- الرمز والمثال والأسطورة آفقًا آخر نحو إعادة بناء الواقع

في إطار إصلاح منظومة المعرفة سعى غارودي إلى البحث عن بدائل يمكن أن تسهم في عملية إنهاض الإنسان بعد أن تشبّث بما هو أرضي، كما حاول أن يلفت انتباهنا إلى بعد آخر يمكن أن يسهم في رأب شرخ القيم الذي أحدثته التصوّرات الحداثية للعالم، خاصة أن البشر لا يمكن تنميطهم على بعد واحد.

إن الذي أراده غارودي من البحث عن التصوّرات الروحية في الأديان كان محاولة لفت انتباه الإنسان إلى السماء بدل تركيز نظره على الأرض، والمزاوجة بين النظرتين: نظرة

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٧٢) روجيه غارودي، الإسلام في الغرب، مصدر سابق، ص ١٥٦.

(٧٣) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ٢٨٥.

التعالي ونظرة الإنسية أي وفق تصوّر متكامل[٧٤]، ويمكن اعتبار الأسطورة[٧٥] ممهّدًا لهذا العمل؛ لأنّها «كانت تدل على التاريخ الحقيقي بالإضافة إلى أنّها كانت نموذجًا يُحتذى، وقصة حافلة بالمعنى، ينظر إليها بأعلى درجات الاعتبار لما تتصف به من قدسية... بمعنى أنها تتيح نماذج للسلوك البشري، وتضفي على الوجود قيمة ومعنى... حتى أوجه السلوك ومختلف الفعاليات الدنيوية التي يقوم بها الإنسان تجد نماذج لها في بوادر الكائنات العليا»[٧٦].

عن الطريق الأسطورة يمكن لها فتح باب المعنى أمام الوجود الإنساني، إذا اعتبرناه أنه الكائن الوحيد الذي يبحث عن المعنى فهي بذلك «لا تعبر عمَّا هو كائن فقط، بل هي أيضًا تساؤل عمَّا سيكون، واقتضاء للمضي إلى ما هو أبعد... بوصفها نداء، فهي لا توحي بالشاهد وإنّما بالغائب، بفقد ما، بفراغ ما، وتدعونا لملئه، هذه الأساطير هي شواهد على الحضور الحيوي الخلاّق للإنسان في عالم دائم التوالد والنمو... فالواقع ليس مُعطى، ولكنه مهمة ينبغي إنجازها»[٧٧].

فالأسطورة تُروى بشكل قصصي وبلغة الرمز ممَّا يتيح لتلك الرمزية الانفتاح على المفهوم، ووضع كل تصوّر ومفهوم ضمن دائرة التساؤل، فهي وإن كانت تفسر بالوجود المفارق، إلَّا أن تلك العملية هي تجربة الوقوف في أفق التعالي لا بوصفه هروبًا من الواقع بقدر ما هو «تجاوز الجدلي من داخل عقل واعٍ بتعاليه الدائم على القوانين المؤقّتة التي كان قد أرساها من قبل... ومَانِحِينَ للمعنى، ومبتكرين للمستقبل، إن الرمز يقتضي منا هذا الانفصال عن الوجود، أو هذا التجاوز للوجود، أو هذا التجاوز للوجود عن طريق استجلاء المعنى والابتكار، يقول مثل بوذي عندما يُشير الإصبع إلى القمر، فإن الغبي ينظر

---

(٧٤) «ففي الإسلام وجدنا العلم متصلًا بالدين، والعمل موصلًا بالإيمان والفلسفة مستوحاة من النبوة، والنبوة موصولة العقل والسماء على اتصال أبدي بالأرض، والتقدّم الحضاري يمضي صعودًا نحو الله». عبد القادر محمود، من آراء غارودي الإسلامية، مجلة القاهرة، القاهرة - مصر، العدد رقم ٧٨، سبتمبر ١٩٨٧، ص ٣١.

(٧٥) يعرّف غارودي الأسطورة بقوله: «هي الشكل الذي يكشف عن اقتحام المفارق في الحياة في لغة الخيال... لما تروي الأسطورة على طريقة مجاز والرمز كيف حدثت الواقعة ولماذا؟، فهي تعطي دلالة للعالم والوجود الإنساني وتقترح بذلك على الإنسان أنموذجًا أو طريقة مثلى للوجود والفعل... إنها تستحضر بيسر في كل مرحلة من التاريخ والثقافة وكل ما يتجاوز بعد التنظيم العقلي للعالم... فالأسطورة مشروع، أي طريقة في التملّص من المعطى والتعالي عليه».

Roger GARAUDY: De l’anathème au dialogue Editions. Plon Paris 1965, p25.

(٧٦) مرسيا إلياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، دمشق - سوريا: دار كنعان للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩١، ص ٥ - ١١.

(٧٧) روجيه غارودي، مصدر سابق، ص ١٥٤.

إلى الإصبع»[٧٨].

لهذا يمكن النظر إلى الأسطورة على أنها تلك الطريقة لمحاولة تجاوز الواقع والمعطى[٧٩]؛ وإمكانية التعالي عليه بنقده والدعوة إلى تغييره، والتغيير يتطلّب منا القيام بفعل خلّاق تجاه العالم الواقعي الذي نعيشه، من خلال نقد البنى الرمزية المضمرة التي ساهمت في تكوينه، وبالتالي فلا بد من خلق معنى جديد تمامًا، «فالأسطورة هي ميلاد للمعنى بمنأى عن الحدث، إنها إرهاص للتعالي، لنجاوز الواقع الملاحظ والمعيش، ببساطة من أجل تفسير الأصل أو تشكيل الغايات»[٨٠].

هذه هي أهم التوجيهات التي حاول غارودي من خلالها، بناء منظومة تربوية تعليمية، تسهم في بناء الإنسان وإعداده ليتجاوز ما هو قائم، والبحث فيما ينبغي أن يكون، وإنّها لمهمّة صعبة أن نبني إنسانًا يكون ثوريًّا[٨١] بالمعنى الإيجابي في حياته وواقعه المعاش، إن «أخصّ ما ينبغي أن تختصّ به تربية تليق بعصرنا هو أن تجعل الإنسان يعي أن مهمته كإنسان، أن يشارك في الخلق المستمر للعالم وفي التوليد الإبداعي لمطلق الجديد، وأن فعله لا يكون إنسانيًّا حقًّا ولا يمكّنه من بلوغ ذروة الحياة إلَّا إذا اجتمع الخلق الإبداعي والعمل السياسي والحب والإيمان لديه في فعل واحد»[٨٢].

وهذا ما يمكن أن نسمّيه بالشرط الإنساني في التربية، أو كما يسمّيه إدغار موران شرط إنسانية الإنسان، فهو-الإنسان- «في الوقت ذاته، كائن بيولوجي كليًّا وثقافي كليًّا، أي كائن يحمل في داخله وحدة الثنائيات الأصلية، إنه حي فائق وخارق... إن الإنسان

---

(٧٨) روجيه غارودي، مصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٧٩) يحتجّ غارودي بما يقرّره هنري فالون من أن محاولات الإنسان البدائي حول تفسير العالم بالرمز والأسطورة ليس مجرّد خبال بل هو عبارة عن الكشف عن الفاعل في الوجود حقيقة؛ حيث يقول: «إن محاولة تفسير المرئي باللا مرئي لدى البدائي لا يعدّ ضربًا من الضلال الذي يبعده عن الواقع... إنها الشرط اللازم لكل جهد فكري إذا كان غرضه أن نتجاوز معطيات التجربة التي نعيشها ببساطة، وأن نكتشف وراء الأفعال التي تمتزج في نشاطنا الخاص الأسباب التي أنتجتها والتصرفات التي يمكن استخلاصها للفعل... فهناك بين العلم والأسطورة شبه في الوظيفة، فهما يمثلان سبيلًا إلى عالم الأسباب المتخفّي والممتزج بعالم الوقائع المحسوسة».
Roger GARAUDY: De l'anathème au dialogue Editions. Plon Paris 1965, p67.

(٨٠) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، مصدر سابق، ص ١٤٨.

(٨١) وفي هذا الصدد يؤكّد غارودي على أهمية فعل التربية، ويعتبره الثورة في حدّ ذاتها؛ حيث يقول: «وليس أشدّ ثورية من تربية تعلّم الإنسان أن يقف أمام العالم موقف من يرى فيه دعوة إلى الخلق، موقف من يعتبره واقعًا معطى ومكتملًا». روجيه غارودي، التربية وأزمة القيم، مصدر سابق، ص ٥٨.

(٨٢) روجيه غارودي، التربية وأزمة القيم، مصدر سابق، ص ٥٩.

إذن كائن بيولوجي كليًّا، والثقافة بالتأكيد هي التي تمكّنه من الخروج من أسفل مراتب الرئيسات»[٨٣].

وعليها يقع الرهان الأصلي للتربية، خاصة وأن الحمولة الثقافية تعتبر المساهمة في تشكيل الإنسان، إما أن ترتفع به نحو التسامي والتعالي أو تسفل به إلى الانفتاح على تجربة الشقاء.

□ خاتمة

يمثّل التصوّر الذي عرضه روجيه غارودي النموذج النقدي لقيم الحداثة وآثارها في التربية وفي عالم القيم، وبعد هذا العرض يمكن القول: إن هذه النظرة التي قدّمها غارودي جديرة أن تحظى بالقبول أو أن نضعها في دائرة الإمكان الذي يمكن لأهل الحكمة من المفكّرين أن يدرجوها كتصوّر جديد لترميم الحداثة التي قوّضت نفسها من الداخل بسبب تلك الأزمات الحادّة التي تجلّت في مستويات متعدّدة.

كما أن هذا التصوّر العلاجي لم يتمّ عرضه من الجانب الآخر الذي يضاد فعل التحديث باعتباره خلاف القيم التي يتبنّاها أي تصوّري ديني منغلق على ذاته، بقدر ما هو رؤية جديدة لفيلسوف غربي نافح على الفكر الغربي مدة من الزمن، ليتأكّد له فيما بعد خلاف ذلك، فإدراك غارودي لفكرة الإصلاح التربوي، تمّت من خلال النقد الداخلي للحداثة الغربية باعتبارها بؤرة التوتّر، و لا يمكنها أن تعالج ذاتها من ذاتها أو من أفكارها التي دونتها طيلة خمسة قرون.

فقد بدأ العد التنازلي لبداية المراجعة والمساءلة التي لا بد أن تكون ذات قيمة تربوية باعتبار أنه العلاج الذي يضمن تخلّص الإنسان من السيطرة البشرية، ويقود الإنسانية نحو التسامي والتعالي الذي تتحقّق معه إنسانية الإنسان، باعتباره البوصلة الموجّهة لفكر البشر، والمهذّبة لنوازع أنفسهم التدميرية.

لم يكن روجيه غاوردي لوحده الذي حمل لواء العلاج التربوي، حتى لا يكون بِدعًا ما قام به، بل قد تقاطع تصوّره هذا مع تصوّرات الكثير من مفكّري الغرب، منهم رونيه جينو، وروجيه دوباسكويه، ومراد هوفمان، ودفيد موسى بيدكوك، وغيرهم من المفكّرين والفلاسفة الغرب الذين أدركوا أن العالم قد بلغ نقطة جدُّ حرجة، ولا بد من فتح المجال إلى التغيير، وسيكون الرهان الإيتيقي الجديد الذي سنراهن عليه هو العلاج التربوي.

---

(٨٣) إدغار موران، تربية المستقبل، المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل، مرجع سابق، ص ٤٩.

هذا الأخير هو بمثابة نظرة جديدة إلى العالم، وانفتاح على تجربة التعالي والتسامي التي، ما فتئت التصوّرات منذ عصر النهضة تحاول أن تقوّض صرح المتعالي، النتيجة التي كانت مآلها إلى خلق متعاليات جديدة، تضمحل باضمحلال الإرادة الرَغَبِيَة في تصوّرات الإنسان الحداثي.

صورة الجسد في الثقافة الدينية..

المسيحية والإسلامية

الدكتور العمري حربوش*

◻ مقدمة

لم يكن من حظّ الجسد أن يُدرس دراسة موضوعية تعبّر عنه باعتباره ملتقى ومجال تقاطع لعدّة نشاطات، دينية منها، وعلمية، وفنية وأدبية. فقد كان يحتلّ مرتبة بين توجّهات وتيارات أظهرت عبر التاريخ بعض التناقضات والصراعات فيما بينها، كان الأساس فيها ذلك التباين الثقافي الحاصل بين هذه التوجّهات، وهذه التيارات، ممّا يصعّب تتبّعها والتفصيل فيها.

تلك هي التي استدعت التفكير في موضوع الجسد حتى توسّعت دائرته وتحدّدت معالمه، ولو بشكل جزئي في إطار ما يسمّى اليوم بفلسفة الجسد (La philosophie du corps)، التي وضع أسسها الفيلسوف الكاثوليكي الفرنسي كلود برويير (Claude Bruaire) (١٩٣٢-١٩٨٦) سنة ١٩٦٨.

في هذا الإطار -أي في إطار فلسفة الجسد- يتناول المقال أحد أهمّ التساؤلات التي تتعلّق بوضعية الجسد في الفكر الإسلامي وهو جوهر

* أستاذ فلسفة العلوم الطبية بجامعة محمد لمين دباغين، سطيف٢ - الجزائر.

اهتمامنا، وقبله في الديانة المسيحية بشكل عرضي، والصورة التي يمكن أن نكونها حوله، والمعيار الذي نعتمده في بناء هذه الصورة؟

ولعل السؤال الأول يفتح مجال الدراسة على مصراعيه، وهذا ما يدفعنا إلى تجنّبه، والاقتصار على تلك الحقبة التي عرفها المسلمون والتي نعبّر عنها عادة «بالعصر الذهبي»، الذي شهد تطوّرات كبيرة في المجال الفلسفي والعلمي والمنطقي والديني والفني وغيرها.

ربما يدفعنا هذا إلى التساؤل فيما إذا كنا نستطيع الحديث عن الجسد من خلال هذا التنوّع في المنتوج المعرفي في التاريخ الإسلامي (الفقهي، الفلسفي، الكلامي، الصوفي، الفني الجمالي والأدبي والشعري) أو من خلال الدراسات التي تناولته؟

وقد يقودنا هذا التساؤل إلى النظر -ولو بشكل مختصر وسريع- إلى مختلف الأفكار حول الجسد، كل حسب السياق الذي وردت فيه. يبقى أن المشكلة تكمن في صعوبة -إن لم نقل استحالة- تناول كل ما جاء في هذا الشأن.

والحال نفسه يكون عند محاولة التعرّض للحديث عن الجسد في الثقافة الدينية المسيحية لما انفردت به من غموض وتعقيد أحيانًا، وتعارض في الأفكار أحيانًا أخرى.

فما هي وضعية الجسد؟ وما هي صورته في الثقافتين المسيحية والإسلامية؟

□ أولًا: الجسد الصوفي أو الزاهد في الديانة المسيحية

يولي المسيحيون اهتمامًا خاصًّا للجسد، ويعتقدون أن الجسد من الأمور المركزية باعتبار أنه مقرّ التأكّد والاختبار، وهو المنبئ بما يحدث في (الروح - القلب) الجانب الروحي. وفي أغلب الأحيان يكون الجسد أكثر صدقًا في التعبير من الخطاب الذي يكون تارة بعيدًا عن الواقع.

لذا توصي المسيحية بالاعتناء بالجسد لأسباب منها:

١- أنه من غير جسد لا يكون هناك وجود ولا رغبة، ولا صلاة، ولا أمل، ولا إيمان ولا حب، فـ«أنا» هو جسد.

٢- لقد اتّخذ الله اللُّحمة[1] La chair طريقةً بها يتبدَّى لنا، ويكون بها واحدًا منا،

(١) مصطلح من إبداع الفيلسوف الفرنسي موريس مارلو بونتي (١٩٠٨-١٩٦١) ورد في كتابه فينومينولوجيا الإدراك ١٩٤٥. ويقصد به الجسد الحي، الجسد المعيش، جسدي الذاتي. وهي لا تعني جسدي كجسد ذاتي فحسب، بل طريقة للكينونة، بل -مثلما عبّر عنها ميشال هنري- شرط الوجود الإنساني، ما دام يمثّل الخصائص الفنومينولوجية.

فيتحوّل إلى جسد اجتماعي، إلى جسد ثقافي تمامًا مثلنا. وهذا ما يعرف بالتجسُّد الإلهي، أي تجسُّد الكلمة باتّحاد لاهوته بناسوته. ذلك أن الله حين أتى ليخلّص الإنسان لم يأخذ نفسًا بشرية فقط، بل أخذ جسدًا بشريًّا أيضًا؛ لأنه أراد أن يخلّص الإنسان نفسًا وجسدًا.

وعلى هذا ترفض المسيحية كل فكرة تجعل من الجسد عنصرًا مؤقّتًا من الوجود، أو سجنًا للنفس كما اعتقد الفلاسفة القدامى (أفلاطون)، أو مبدأ شرّ يجب محاربته في ذاته مثلما تعتقد الغنوصية(٢) Gnosticisme والمانوية(٣) Manichéisme(٤).

لذلك لا تمييز في المسيحية بين الإنساني والإلهي، فالبشر يموت في الله، وفيه نُبعث، وإذا كان يموت فينا، وفينا يُبعث، فهذا لأن كلمته هي كلمتنا. هذا ما يطلق عليه في المسيحية «اتّحاد الرأس بالجسد»، فالجسد هنا هو الكنيسة، أو أن الكنيسة هي جسد المسيح كما عبّر عن ذلك القديس بول Saint Paul والرأس هو المسيح.

ذلك أن المسيح لا يمكن له أن يكون كاملًا من غير الكنيسة، كما أن الكنيسة لا يمكنها الوجود من غير المسيح. وهذا ما يؤكّده الفيلسوف واللاهوتي القديس أوغسطين Saint Augustin (٣٥٤-٤٣٠)، الذي يرى أن الكنيسة مثل الرجل الواحد، المتواجد في كل أنحاء الأرض، وعبر كل الأزمنة، لا يتوقّف عن الصلاة، إذا توقّف أحد عن الكلام،

---

(٢) العارفية أو العرفانية أو الغنوصية، اسم يطلق على المذهب الذي انتشر في القرنين الثاني والثالث للميلاد وخلاصته أن العقل البشري قادر على معرفة الحقائق الإلهية، وأن الحقيقة واحدة، وأن الموجودات مراتب أعلاها مرتبة العقول، وأدناها مرتبة المادة. لهذا تؤمن الغنوصية بمبدأ التعارض القائم -والدائم- بين الروح والمادة (الجسد).

انظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت - لبنان: دار الكتاب اللبنانية، ١٩٧٩، ج٢، ص.ص. ٧٢-٧٣.

(٣) أو المانيّة، ديانة تنسب إلى ماني (مانيس، أو مانيخايوس)، وهو مهرطق فارسي من القرن الثالث، حاول دغم المسيحية والثنائية التقليدية في ديانة زرادشت القديمة. والمانيّة هي كل تصوّر فلسفي يقول بمبدأين كونيين أزليين، مبدأ الخير ومبدأ الشّر. وخلاصة عقيدتهم هي العمل على تحرير الروح من سجنها الجسدي حتى يمكنها أن تصعد لله، والجسد ورغباته شرّ لأنهما يمنعان الروح من الخلاص؛ ولذا تدعو إلى الزهد والرهبنة.

انظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، بيروت - لبنان: منشورات عويدات، ط٢، ٢٠٠١، ج ٢، ص٧٦٤.

(4) Courcelle Pierre,Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison, revue, Persée, Volume 109, n°2, 1965, P.P. 341 - 343.

- http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_00650536_1965_num_109_2_, consulté, 122013/09/.

يستأنف آخر وهكذا[٥].

فالله قد أراد أن يحقّق ويكمل في الكنيسة عمله الإلهي بأن يجمع الكل تحت رأس واحد هو المسيح، وهذا مفهوم الكنيسة أكسيولوجيًا.

وقد كانت الفكرة نفسها (الجمع تحت رأس واحد)، تحتلّ المركز المحوري، عند القديس إيريناؤس (١٤٠-٢٠٢م) أو قديس ليون المدينة الفرنسية (Irénée de Lyon) مثلما يلقّب. وإن كان هذا الأخير من القدامى إلَّا أنه يعتبر من الأصول الذين بقي تأثيرهم إلى اليوم، ذلك نتيجة محاربته للغنوصية التي كانت ترى الجسد مصدرًا للشر.

فمن خلال عمل الله الذي يجمع كل خليقته تحت رأس واحد هو المسيح، تتجدّد الخليقة وتُمحى آثار عصيان آدم الأول؛ لأن آدم الثاني المسيح قد صارع الشر وغلبه فجدَّد كل شيء.

وفي حديثه عن الإفخريستيا[٦] L'Eucharistie أو القربان المقدّس، يؤكّد إيريناؤس حضور جسد ودم المسيح فيها، ومنها يستنتج «قيامة الجسد». بما أن الكأس الممزوج بالماء والخبز المصنوع ينالا إفخارستيا دم وجسد المسيح، فيمنحا جسدنا غذاءً ودعمًا. «فمن يأكلني يحيا بي، هذا هو الخبز الذي نزل من السماء، إن أكل أحد من هذا الخبز يحيا إلى الأبد، والخبز الذي أنا أعطي هو جسدي الذي أبذله لأجل حياة العالم»[٧].

وفي رواية أخرى: «وفيما هم يأكلون أخذ الربّ يسوع الخبز وبارك وكسر وأعطى التلاميذ وقال لهم: خذوا كلوا، هذا هو جسدي، وأخذ الكأس وشكر وأعطاهم قائلًا: اشربوا منها كلكم؛ لأن هذا هو دمي الذي للعهد الجديد الذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا» (مت ٢٦: ٢٦- ٢٨).

في المسيحية قطعة الخبز هذه تعمل على جمع المسيحيين أكثر من أي غذاء آخر؛ لأن كل واحد لا يأخذ إلاّ حقه (قطعة فقط)، ولأن المسيحي وهو يأخذ هذه القطعة المغمسة في

---

(5) Sous la direction de jean-Cristophe Goddard, Le Corps, In, Le corps mystique dans la théologie catholique, P. 91.

(٦) أحد الأسرار السبعة المقدّسة في المسيحية بجميع أشكالها، وهو تذكير بالعَشاء الذي تناوله عيسى عليه السلام بصحبة تلامذته عشيّة آلامه (لوقا ١٩:٢٢ ومتى٢٦:٢٦ ، ومر ٢٢:١٤ و١ قور ٢٣:١١-٢٥)، ويُحتفل بها في جماعة المؤمنين. الاحتفال يكون بصيغة تناول قطعة صغيرة ورقيقة من الخبز تعرف بالبرشانة أو القربانة التي تمثّل جسد يسوع، وأحيانًا تغمس قطعة الخبز في القليل من الخمر الذي يمثّل دم يسوع.

(٧) جورج رشيد خوري، من وحي الكتاب المقدّس (خلود النفس البشرية)، الموقع وتاريخ الدخول، ٠١/٠٦/٢٠١٣ http://www.thegrace.com/books/immortal.html

الخمر، يكون قد تلقّى جسد المسيح كله.

من هنا تتحقّق الوحدة، ويصبح فرح أو حزن الفرد هو فرح وحزن الجماعة، ويمثّل الأفراد، في الوقت نفسه أعضاء بعضهم بعضًا. هذه الوحدة هي نوع من المشاركة في الموت وفي البعث، الموت الجسدي والبعث الجسدي.

إن الوحدة الروحية لا تتحقّق إلّا بالوحدة الجسدية، فالانتماء إلى الكنيسة في آخر المطاف، لا يعنى انتماء إلى مؤسسة تتقاسم الناس عقيدتها، إنما يعني الدخول في جسد مقابل جسد مع الله المبعوث، الذي يغيّر ويجدّد جسدنا. ويكون الرأس (الكنيسة) بذلك ثابتًا، بينما الجسد (المسيح والمسيحيين) يزداد ويتّسع وينضج. لذا لا يمكن تصوّر وجود للمسيح ولا للمسيحية من غير هذا الاتّحاد (الرأس بالجسد)، حتى يصل إلى مستوى «المسيح الكلي» Christ total[٨].

يعتبر المسيح عيسى خليفة الله في الأرض، يُنجز مشروعه، ويُسيّر الحياة، فيشفي الجسد، كل الأجساد المادي، الاجتماعي، الثقافي. وقد ورد في الإنجيل: «فقد كان يسوع يطوف كل الجليل يعلم في مجامعهم ويكرز ببشارة الملكوت ويُشفِي كل مرض وكل ضعيف في الشعب. فذاع خبره في جميع سورية، فأحضروا إليه جميع السقماء المصابين بأمراض وأوجاع مختلفة والمجانين والمصروعين والمفلوجين فشفاهم»[٩].

وهذا ما يؤكّده القرآن العظيم في قوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ * وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[١٠].

ما دام الجسد هو شرط الوجود، فإنه مقرّ استقبال نفخ الله، ومنه فإن الجسد قبر الروح. لهذا يعيش المسيحي وفقًا لمتطلّبات الروح في تجسّدها، في الصلاة، فيزيائيًّا: (سواء من خلال حركات الصلاة، التنفس، الاسترخاء)، اجتماعيًّا: (محبة الله، الإحسان)، ثقافيًّا: (محبة الله بتعابير مختلفة).

من هنا يمكن الحديث عن المسيحية خلال القرن السابع عشر، بمثابة دين التجسُّد،

---

(8) Sous la direction de jean-Cristophe Goddard, Le Corps, In, Le corps mystique dans la théologie catholique, P.P. 87 - 90.

(٩) إنجيل متى. الإصحاح الرابع ، ص. ص. ٢٢– ٢٥.

(١٠) سورة آل عمران، آية ٤٨–٤٩.

تجسد الله، الذي جعل نفسه جسدًا، ثم تركه (الجسد البيولوجي) قبل القيامة والبعث. هذه الديانة المسيحية لم تحتقر المعجزات باعتبارها شفاء للجسد ولأمراضه وهو ما يكون للتقوى إزاء المسيح، منقذ الأرواح، ومشفي الأجساد.

يعيش الجسد المسيحي بمقتضى علاقتين بالجسد الإلهي المتجسّد:

١- يقلّده عن طريق مشاركته آلام المخلّص (المسيح).

٢- ويسعى إلى الذوبان في جسد الإله المتجسّد، والالتصاق به وكأنه عضو من أعضائه. أظهر الله نفسه بواسطة الابن الذي هو في الأب والذي فيه الأب، «فخلقَ اللهُ الإنسان على صورته. على صورةِ الله خلقهُ. ذكرًا وأنثى خلقهم. وباركهم الله وقال لهم: أثمروا وأكثروا واملؤوا الأرض وأخضعوها» (تك.١:٢٦-٣).

بهذا يتحدّث الإنجيل عن العناصر التي يتألّف منها الإنسان وهي ثلاثة فيقول: «لتحفظ روحكم la ruah ونفسكم la néfesh وجسدكم le basar كاملة بلا لوم عند مجيء ربنا يسوع المسيح» (تس١. ٥:٢٢). الروح هي الواسطة بين الإنسان وربّه، وهي خالدة، وتمثّل حضور الله فيه أي في الإنسان. أما النفس فهي تعني هنا الحنجرة عضو التنفس، والتي تبعث على الميول والرغبات، وتعبّر عن الأنا. بينما الجسد هو مجال تجلّي النفس الواقعي، بمعنى آخر هو القلب والكليتين والكبد والذي يعبّر عن حالات النفس(١١).

من هنا يمكن استنتاج أن النفس ليست مثل الروح، وإن كان الإنجيل يخاطب تارة باستعمال الروح، وتارة أخرى باستعمال النفس، وباستعمال الذات كذلك، للدلالة على الشيء نفسه. يبقى أن الفناء يكون للجسد والخلود للروح.

ومن جهة أخرى، يمكن للجسد أن يشكّل حاجزًا منيعًا عن الله حين ينطوي على نفسه، ولا يهتمّ إلّا بها. لكن في الحقيقة ينبغي أن يكون وسيطًا، وكل مسيحي يسعى إلى أن يعيش حياة المسيح (انفعالاته)، متحملًا وصابرًا للآلام والمآسي. إن التجسّد المسيحي، يختبر حدود الجسد في العذاب ويجد فيه سعادة: «فَإِنَّهُ فِيهِ يَحِلُّ كُلُّ مِلْءِ اللَّاهُوتِ جَسَدِيًّا»(١٢).

ينبغي في هذه الحالة، أن يكون الجسد مراقَبًا (الزهد في الحياة)، بهذا تجعل تقنيات الجسد الدينية من الجسم الإنساني، مجموعة من العلامات ورموز إلهية، وبهذه التقاليد

---

(١١) جورج رشيد خوري، من وحي الكتاب المقدس (خلود النفس البشرية)، الموقع، تاريخ الدخول، ٠١/٠٦/٢٠١٣ http://www.thegrace.com/books/immortal.html

(١٢) الإنجيل، رسالة بولس الرسول إلى أهل كولوسي٢: ٩.

يصير الجسد وجودًا عقليًّا Logos [١٣] إلهيًّا، وهو الكلمة، «في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله. كلّ شيء به كان وبغيره لم يكن شيء ممّا كان. فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس. والنور يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه» (يوحنا. ١:١– ٥).

الكلمة إذن هي المسيح، وهو الله الذي صار جسدًا وحلّ بين الناس، ومنه فالجسد المسيحي ينتج رموزًا تسجّل حضوره كجسد إلهي.

□ ثانيًا: الجسد في الثقافة العربية الإسلامية

يعتبر موضوع الجسد في التاريخ الإسلامي من اهتمامات العلماء الثانوية والعامة، أي كان ضمن سياقات الحديث، ولم يكن الحديث عنه مقصودًا وموجّهًا باعتباره كيانًا ووجودًا مستقلًّا.

ذلك أن المتأمّل في تاريخ الفكر الإسلامي بجميع شعبه، الفقهي، والكلامي، والفلسفي، والصوفي باستثناء الفني والأدبي، يلاحظ مدى اهتمامه الجوهري المنصب على النفس أو الروح صورها وقواها، وبشكل عرضي كان الحديث عن الجسد، إن هذا الحكم -وبالرغم من قساوته- هو محلّ تأييد الكثير من الباحثين.

يمكن في هذا السياق استحضار قول أحدهم: «إن الاهتمام انصب دائمًا سواء في النصوص الدينية أو في النظرية الأخلاقية والفلسفية، على ما ينظر إليه باعتباره هوية الجسد، سواء تعلّق الأمر بالنفس أو الروح أو العقل والقلب... إلخ. إن هذا التفكير الإلحاقي يجد تبريره في البيئة العامة للثقافة العربية الإسلامية، وفي مفاهيمها الأساسية التي تحكّمت في تطوّرها فكرًا وممارسة، ثقافة وسياسة، والتي لم يخصّص فيها للجسد سوى مكان المنفعل والمحجوب والمكبوت، بحيث يسهل علينا القول بأن الجسد ظلّ في حدود معينة وتبعًا للمجالات التي نود فيها الحديث عنه مكبوت الثقافة الإسلامية، أو على الأقل موضوعها المهمش والمقنع»[١٤].

إن هذا القول يحيلنا إلى النظر في أهم العوائق الإبستيمولوجية (المعرفية) التي حالت دون الاهتمام بموضوع الجسد إلَّا عرضًا، والتي يمكن أن نذكر منها على الخصوص:

---

(١٣) اللوغوس: كلمة استعملت عند الفلاسفة القدماء، واتّخذت معاني كثيرة، يمكن الكشف -بعد الدراسة المعمقة- عن معنى مشترك يدل على الخالق، أو الصانع أو أصل الوجود كله. ليس بوسعنا تناول هذا الموضوع في هذا المقام.

(١٤) فريد الزاهي، الجسد و الصورة والمقدّس في الإسلام، المغرب: دار إفريقيا الشرق، ١٩٩٩، ص. ١٩.

١- المنحى العام للتفكير الديني الإسلامي، والثقافة الإسلامية بجميع مظاهرها، المتمثّل في الاهتمام بالموضوعات الأكثر أهمية بالنسبة لِما كان يفرضه السياق الحضاري، منها المسائل السياسية خاصة، يتحوّل فيها الجسد إلى الأمر المنسي.

٢- وفي السياق نفسه، تناول التفكير الديني مسألة العلاقة بين النفس أو الروح والجسد، ولم يكن للجسد فيها الحظّ من الدراسة، نتيجة تعالي الطرف الأول (الروح) عن الطرف الثاني (الجسد) في كل الأحوال. بالرغم من الأهمية التي عني بها الجسد في النصوص الدينية وما ينبثق منها من معارف علمية كالخَلْق (مراحل نمو الجنين في بطن أمه) وغيرها.

٣- يتحوّل الجسد تبعًا لمبدأ أفضلية الروح عنه، إلى مكبوت الثقافة العربية الإسلامية، لما يوصف به من أنه مقرّ الغرائز والشهوات والمحرّمات، التي تتنافى مع العبادة في أغلب الأحيان، إن لم تُوجَّه توجيهًا سليمًا.

٤- وجود الجسد في هذا الإطار ليس وجودًا ذاتيًّا، ذا هوية بل هو الوسيلة أو الآلة بالمفهوم الديكارتي (الجسد الوسيلة) يوظف في العبادة.

٥- الافتقار إلى المنهجية الملائمة لتناول موضوع الجسد كصورة مستقلّة من جهة، وكمجال تقاطع لعدة أنشطة على منوال الدراسات الغربية.

كل هذه الأسباب ساهمت بشكل ما في تأخُّر استغلال ما أتيح من معرفة حول الجسد، عبر القنوات والأطر سالفة الذكر (الفقهية، الفلسفية والكلامية، والصوفية، والفنية الجمالية والأدبية) والدليل قلّة المنتوج المتعلّق بهذا الموضوع، في حدود علمي.

وعليه يجوز لنا أن نستنتج صورة الجسد المبهمة التي لازمت تاريخ الثقافة الإسلامية بجميع مظاهرها. إن استقراء تاريخ الثقافة الدينية العربية الإسلامية القديمة أو الحديثة حتى المعاصرة منها، لا يُوحي بوجود تصوّر حقيقي واضح خاص بموضوع الجسد إلّا القليل منه (في حدود علمي).

فإذا قمنا بإطلالة على ما جاء في كتب الفقه، والسيرة النبوية، والحديث الشريف من خلال الصحيحين ومساند الأئمة السبع[(١٥)] ورجال الدين -وإن كان المسح التام لهذه المؤلّفات غير ممكن- تظهر الدراسات لكثير من هذه الكتب كم كان الفقيه، يقدّم لنا ما ينبغي أن يكون عليه جسد المسلم، امتثالًا لأوامر الله، والأحكام الشرعية، والسنة النبوية

(١٥) صحيح مسلم، صحيح البخاري، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن أبي داود، سنن ابن ماجة، مسند أحمد، موطأ مالك، سنن الدارمي.

التي عُنيت بتنظيم السلوك سواء التعبُّدي، أو الاجتماعي، وفقًا لمتطلّبات الإيمان والعبادة.

لذا كان تصوير الجسد لا يتجاوز البعد الديني واليومي للمسلم، إنه الجسد الوسيلة، الجسد المقنّن، الموجّه بالقواعد من الأوامر والنواهي التي بها تتمّ العبادة. وحتى يتلاءم هذا السلوك الإيماني التعبُّدي منه أو الاجتماعي، مع ما هو مطلوب دينيًّا ينبغي أن يتميّز جسد المسلم ببعض الصفات والآداب في طهارته وصلاته وفي أكله وشربه، وفي النظر والجماع... وغيرها، حتى دقائق الأمور منها.

إنه جسد بين متطلّبات العبادة، والمعاملة، وقد كان الغرض من هذا في ديننا الحنيف، هو الوقوف على نموذج من السلوك الخاص بالمسلم، يستمّد تعاليمه من مصدر واحد، النص الديني، قرآنًا كان أم سنة أم اجتهادًا. وذلك لغاية أسمى وهي أن تكون أجساد المسلمين جسدًا واحدًا وفقًا للنموذج النبوي. حتى في أدقّ التفاصيل التي تبدو بأنها تابعة لتصرّفات شخصية، كالحديث عن الأمور الحميمية كطريقة الجماع، وطريقة التبوّل، أو السلوك الانفرادي الذي يتمّ بين المسلم ونفسه.

كل هذا يدخل ضمن الطابع العام للحياة الإسلامية وليست تصرّفات شخصية، يبقى السؤال المطروح: هل يمكن الحديث عن الجسد الإسلامي في سياقه الديني العام قديمًا أو حديثًا، من حيث هو جسد مستقل ذاتي خاص بالمفهوم الفينومينولوجي؟[١٦]

□ ثالثًا: التوجّه الثنائي في الفكر الإسلامي (مسألة النفس[١٧] والجسد)

مسألة النفس والجسد من المسائل التي اهتمَّ بها الفكر الفلسفي عبر التاريخ، حين كان يحاول الإجابة عن السؤال المتعلّق بالوجود وأصله، وأصل الإنسان، والخلق ومكوّناته.

وقد طغى على معظم تلك الأفكار النظرة الثنائية[١٨] (Dualisme) التي بدت واضحة عند فلاسفة اليونان، وامتدَّ تأثيرها مع مفكري الإسلام، خاصة الفلاسفة منهم والمتكلّمين. وقد اعتبر الحديث في مسألة النفس مدخلًا من المداخل التي سلكها المسلمون،

(١٦) هو التصور الذي تبلور أكثر مع الفينومينولوجيين: هوسرل، هايدغير، مارلو بونتي، مضمونه أن الذات ومن ضمنها الجسد، ظاهرة تتحدّد بذاتها في الوجود و لا يحدّدها غيرها. سيأتي الحديث عنه لاحقًا.

(١٧) استعملت كلمة النفس، والروح، والعقل، والقلب، للدلالة على الشيء نفسه والمقابل للجسد.

(١٨) الفكر الثنائي، هو اعتقاد وجود مبدأين جوهريين لا يقبلان الخفض مثلًا، ثنائية أخلاقية: بين الطبيعة والرحمة، بين الهوى والحرية، ثنائية نفسية: بين الإرادة والإدراك العقلي، وطبعًا ثنائية النفس والجسد، والمادة والصورة، وغيرها من الثنائيات.

فقهاؤهم ومفكّروهم، للحديث عن قواها وموقع الجسد منها.

بهذا لم ينجُ الجسد من النظرة السلبية المتتالية عبر العصور التي تتّهمه بسجن وتعطيل وتدنيس وتحريف النفس، وإعاقتها عن السمو إلى أعلى مراتب التفكير والتأمّل، فهو مركز الشهوات.

لكن وبالرغم من نهي الله تعالى عن الخوض في مسألة الروح، واعتبار معرفتها تدخل ضمن العلم الإلهي حيث يقول الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[١٩]، فإن مفكري الإسلام أقبلوا على دراستها بأشكال متنوّعة، عبر الثنائيات المتنوّعة: الحياة والموت، الدنيا والآخرة، الخير والشر، الجنة والنار، النفس والجسد.

ويدخل في هذا السياق الأخير كثير من المسائل منها ما يتعلّق ببعث الأجساد والأرواح، قدمها أو حدوثها، تنعُّمها أو عذابها، وغيرها من المسائل التي لا يُسمح لنا بتناولها في هذا المقام لسعة هذه الثنائية.

ومهما كان سبب الحديث عن العلاقة بين النفس والجسد، سواء لضرورة فقهية أو عقائدية، أو فكرية، فإننا نجد الكثير من الفلاسفة والمتكلّمين أكثر تَأَثُّرًا في هذه المسألة، بفلاسفة اليونان أفلاطون وأرسطو خاصة. وهذه بعض الصفات التي جاءت في الجسد، في مقابل ما قيل في النفس وقواها بناء على بعض النماذج لمفكّري الإسلام، فقهاء كانوا أو فلاسفة أو متكلّمين أو متصوّفة.

فالروح في الخطاب الفقهي إذن، على حدِّ قول الفقهاء منهم على سبيل المثال لا الحصر، ابن القيّم الجوزية بعد أن اعتبر أن ما قيل فيها من البعض لا طائل منه، ويفضّل ردّ جواب هذه المسألة إلى أصول أهل السنّة التي تظاهرت عليها أدلة القرآن والسنة والآثار والاعتبار والعقل.

حيث يقول: «وصفها الله سبحانه وتعالى بالدخول والخروج والقبض والتوفي والرجوع وصعودها إلى السماء وفتح أبوابها لها وغلقها عنها، فقال تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ

---

(١٩) سورة الإسراء، الآية ٨٥.

جاء تفسير الآية في «الظلال» قول السيد قطب: فلا جدوى من الخبط في التيه، ومن إنفاق الطاقة فيما لا يملك العقل إدراكه، لأنه لا يملك وسائل إدراكه. والروح غيب من غيب الله لا يدركه سواه، وسرّ من أسراره القدسية أودعه المخلوق البشري وبعض الخلائق التي لا نعلم حقيقتها...

انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط٢٤، ١٩٩٥، المجلد ٤، ص، ٢٢٤٩.

الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ﴾[٢٠].

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾[٢١]. وهذا يقال لها عند مفارقتها للجسد، وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[٢٢]. فأخبر بأنه سوّى النفس كما أنه سوّى البدن في قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾[٢٣]، فتسوية البدن تابع لتسوية النفس، والبدن موضوع لها كالقالب لما هو موضوع له»[٢٤].

إنه الجسد الوعاء أو المكان الذي إليه تدخل ومنه تخرج وغيرها من الصور الحركية والوضعيات التي تتّخذها النفس إزاء الجسد. والروح كمال الجسد، يتّضح معناها من خلال ما حدّثنا عنه القرآن في عملية الخلق، أي خلق الإنسان (آدم عليه السلام) ونفخ الروح بعد تسويته، يقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[٢٥]، لم تكن التسوية تامّة لآدم إلّا عبر ما نفخ الله فيه من روحه.

أ- الجسد الفاني وعاء النفس الخالدة

كثير من النصوص تظهر ورود هذه الفكرة (الجسد وعاء للنفس) لدى الفلاسفة والمتكلّمين والمتصوّفة المسلمين، منها قول الفيلسوف ابن سينا (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م - ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) في مطلع قصيدته العينية:

هبطت إليكَ من المحلّ الأرفَعِ ... ورْقاءُ ذَاتُ تعَزّزٍ وتَمَنُّعِ
محجوبةٌ عن كلِّ مُقْلَـةِ عارفٍ ... وهي التي سَفَرَتْ ولم تَتَبَرْقَعِ
وصلت على كُرْهٍ إليكَ وربـما ... كَرِهتْ فراقَكَ وهي ذَاتُ تفجُّعِ
أنفَتْ وما أنسَت ْفلما واصَـلتْ ... ألفتْ مجاورةَ الخَرابِ البَلْقَـعِ[٢٦]

القصيدة[٢٧] طويلة، لا يمكن عرضها كلها، ولكن يمكن أن نستنتج منها، معنى،

(٢٠) سورة الأنعام، الآية ٩٣.

(٢١) سورة الفجر، الآية ٢٧-٣٠.

(٢٢) سورة الشمس، الآية ٧-٨.

(٢٣) سورة الانفطار، الآية ٧.

(٢٤) ابن قيّم الجوزية، الروح، تحقيق: سعيد محمود عقيّل، دار الجيل، بيروت، لبنان، من دون تاريخ، ص٤٩.

(٢٥) سورة الحجر، الآية ٢٩، وسورة ص، الآية ٧٢.

(٢٦) ورقاء: الحمامة الرمادية اللون، وهنا بمعنى النفس. البلقع: الخراب الخالي من أي شيء هنا بمعنى الجسد.

(٢٧) فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس (دراسة في القصيدة العينية)، بيروت - لبنان: دار الأحد البحيري إخوان، ١٩٧٤، ص. ١٢٩.

وهو أن أصل النفس علوي، وهي تفيض من العقل الفعّال، وهي روح لا تقع عليها الحواس. وأن الجسد سجن النفس، وعلاقته بها عرضية، كأن يحطّ الطير على غصن[٢٨]. فيكون ابن سينا بذلك قد نعت الجسد بعدة صفات النقص والهين منها: الخراب البلقع: (أَنِسَتْ مُجَاوَرَةَ الخَرَابِ البَلْقَع).

وفي بيت آخر، ثاء الثقيل: (عَلِقَتْ بِهَا ثَاءُ الثَّقِيلِ فَأَصْبَحَتْ)، قعر الحضيض الأوضع: (عَالٍ إِلَى قَعْرِ الحَضِيضِ الأَوْضَعِ)، قفص: (قَفَصٌ عَنِ الأَوْجِ الفَسِيحِ المُرْبعِ)، الدمّن: (وَتظلّ ساجعةً على الدّمن)، وغيرها من الصفات الذميمة التي وصف بها الجسد، في حين يصف النفس بأسمى معاني الخير والصفاء والكمال[٢٩].

يختلف الناس في مسألة خلود النفس، البعض يرى أن الروح أو النفس تموت لأن كل نفس ذائقة الموت، قال الله تعالى: ﴿كلُ نفْسٍ ذَائِقَةُ المَوْتِ﴾[٣٠]. ومن الآيات ما يدل على أنه لا يبقى إلَّا الله وحده، يقول تعالى: ﴿كلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ* ويَبْقَى وَجْهُ ربِّكَ ذُو الجَلَالِ والإِكْرَامِ﴾[٣١].

والبعض الآخر يرى أن الروح لا تموت؛ لأنها خلقت للبقاء وإنما تموت الأبدان، وفي ذلك آيات، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[٣٢]. هذا مع القطع بأن أرواحهم قد فارقت أجسادهم وقد ذاقت الموت.

إلَّا أن الصواب في نظر ابن القيم الجوزية هو أن موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها وخروجها منها، فإن أريد بموتها هذا القدر فهي ذائقة الموت، وإن أريد أنها تعدم وتضمحل وتصير عدمًا، فهي لا تموت بهذا الاعتبار، بل هي باقية كذلك بعد خلقها في نعيم أو في عذاب حتى يردّها الله في جسدها.

تبقى هذه المسألة -في رأي ابن القيم الجوزية- من المسائل التي اختلف فيها العلماء، وقد وصف أحمد بن الحسين الكندي والملقب «بالمتنبي» هذا الاختلاف في قوله:

تنازع الناس حتى لا اتّفاق لهم ... إلَّا على شجبٍ والخُلْفُ في الشجبِ

---

(٢٨) رمزي نجار، الفلسفة العربية عبر التاريخ، بيروت - لبنان: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩، ص ص، ١٢٩-١٣١.

(٢٩) فتح الله خليف، ابن سينا ومذهبه في النفس (دراسة في القصيدة العينية)، ص.ص١٣٩-١٤٣.

(٣٠) سورة آل عمران، الآية ١٨٥.

(٣١) سورة الرحمن، الآية ٢٦-٢٧.

(٣٢) سورة آل عمران، الآية ١٦٩.

فقيل: تَخْلُصُ نفس المرءِ سالمةً وقيل: تَشْرَكُ جِسمَ المرءِ في العَطَبِ[٣٣]

ولمّا كان تأثير أفلاطون وأرسطو في الفلاسفة المسلمين كبيرًا (الكندي والفارابي وابن سينا وكل التيار الإشراقي ومن دار في فلكهم)[٣٤]، كما تأثّر هؤلاء أيضًا بأفلوطين (٢٠٥-٢٧٠م) زعيم الأفلاطونية المحدثة والمذهب الإشراقي. فإن هذا ربما يفسر ذلك التقارب من حيث المواقف بين هؤلاء الفلاسفة في مسألة خلود النفس أو فنائها، وإن كانت من المسائل المحفوفة بالغموض.

يمكن القول وبشكل عام دون التفصيل في هذه القضية لتشعبها: إن البقاء للنفس بعد موت وفناء الجسد، يظهر هذا سواء من موقف بن إسحاق الكِنْدي (١٨٥هـ/ ٨٠٥م - ٢٥٦هـ/ ٨٧٣م) الذي يرى أن النفس هي لا جسم، وهي جوهر لا طول له ولا عرض ولا عمق، وهي جوهر الإنسان، وهي تقع كالأساس للبدن لحاجته إليها دون أن تحتاج هي إليه، وهي مضادّة لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب، لأنها ذات أصل إلهي، ولذا فهي تضبط الجسد كما يضبط الفارس الفرس.

ب- الجسد آلة الروح

والنفس تبقى بعد فناء الجسد، وتسير إلى المستقر الأعلى مباشرة[٣٥]، فالفارابي (٢٥٧هـ/ ٨٧٠م - ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) يقول بخلود النفس الفاضلة التي كانت تسعى لتحقيق السعادة.

ويرى ابن سينا من خلال قوله في القصيدة العينية:

سجعت وقد كُشف الغطاء فأبصرت ما ليس يُدرك بالعيون الهجّع
وغدت مفارقة لكل مُخلّفٍ عنها حليف الترب غير مُشيَّع

فالنفس بالنسبة له حادثة، ولكن حدوث النفس بحدوث الجسد، لا يلزم عنه بطلان النفس ببطلان الجسد[٣٦].

---

(٣٣) ابن القيم الجوزية، الروح، ص٤٥.

(٣٤) خاصة أرسطو، فقد اشتغلوا بكتبه كثيرًا لا سيما كتب المنطق، وكذلك عرفوا كتبه في الأخلاق والطبيعيات والسياسة، واعتبروه أقرب الفلاسفة إليهم لأنه تكلّم عن الخلق الإلهي، وأثبت وجود الصانع، وبرهن على وجود النفس وخلودها فيهم.

(٣٥) محمد عبد الرحمن مرحبا، الكندي (فلسفته - منتخبات)، بيروت - لبنان: منشورات عويدات، ١٩٨٥، ص. ص١٠٣-١٠٧.

(٣٦) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا (محاضرات في الفلسفة العربية)، بيروت - لبنان: دار الأندلس، ١٩٥١، ص١٢٠.

ويماثلهم أبو حامد الغزالي (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م - ٥٠٥هـ/ ١١١١م) بوجه عام في موقفه، وهو يتحدّث عن الموت، حيث يقول: «إن معناه تغيّر حال فقط، وأن الروح باقية بعد مفارقة الجسد إما معذّبة وإما منعمّة، ومعنى مفارقتها للجسد، انقطاع تصرّفها عن الجسد بخروج الجسد عن طاعتها، فإن الأعضاء آلات الروح تستعملها حتى إنها لتبطش باليد، وتسمع بالأذن، وتبصر بالعين، وتعلم حقيقة الأشياء بالقلب، والقلب هاهنا عبارة عن الروح. والروح تعلم الأشياء بنفسها من غير آلة... فكل ما هو وصف للروح بنفسها فيبقى معها بعد مفارقة الجسد، وما هو لها بواسطة الأعضاء فيتعطّل بموت الجسد إلى أن تعاد الروح على الجسد»[٣٧].

فالجسد بهذا المعنى هو آلة الروح؛ لأن الإنسان في نظر الغزالي هو جسم وأثاره أعراض، وهذا الجسد لا يهتدي إلى العلم، ولا يعرف طريق المصنوع ولا حق الصانع، وإنما هو خادم أسير، وحسب قوله: «وإن كان الروح في البدن كالغريب فأعلم أنه لا يحل من محل ولا يسكن في مكان، وليس البدن مكان الروح، ولا محل القلب، بل البدن آلة الروح»[٣٨].

ويرى ابن رشد (٥٢٠هـ/ ١١٢٦م - ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) أن النفس تتعلّق بالجسد كتعلّق الصورة بالهيولى، وأن لكل نفس بدنًا خاصًّا بها، وذلك أن حال النفس من البدن كحال الصناعة من الآلات، فمن قال: إن النفس تحلّ بدن الحمار[٣٩]، كمن قال: إن صناعة النجارة تحلّ في المزمار[٤٠]، أي إنها علاقة عرضية تنتهي بفناء الجسد.

ج- الجسد في أحسن تقويم

إن نظرة المسلمين للجسد على أنه فانٍ، وأن الخلود للنفس، لها ما يبرّرها من الناحية العقائدية، لكن لا يُفسّر هذا على أنه احتقار للجسد، مثلما هو الحال بالنسبة لفلاسفة اليونان، ففي ردّه على من يحطّ من قيمة الجسد ويصفه بالنعوت القبيحة، يردّ ابن العربي (٥٥٨هـ/ ١١٦٤م - ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) ردًّا صريحًا على لسان «الغراب» رمز الجسم فيقول: «وقالت طائفة ممَّن تدّعي العقل الرصين على زعمها، وقضت على شبهتها بحكمها، فناطوا بي قبيح الهجاء، وخلعوا عني حلّة حسن الثناء... حاق بهم ما كانوا يستهزئون... وقد أثنى عليَّ الشرع، فما أبالي، وبيَّن مرتبتي السمع فما أغالي».

---

(٣٧) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٤، ص٤٩٤.

(٣٨) أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل، باب في حكمة خلق الإنسان، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، القاهرة - مصر: المكتبة التوفيقية، دون تاريخ، ص ص٢٨-٢٩.

(٣٩) هذه إشارة لمن كان يقول بتناسخ الأرواح من الفلاسفة اليونانيين.

(٤٠) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تصدير: إبراهيم مذكور، القاهرة: دار الكتب، ص٢٩.

كأنه يشير هنا إلى الآيات التي تحدّثت عن تكريم ابن آدم وعلى تسوية جسده بأيدي الخالق عز وجل، وعلى الكيفية التي بها خلقه في أحسن تقويم(٤١).

أخذ ابن عربي هذه الفكرة من بن منصور الحلّاج (٢٤٤هـ/ ٨٥٨م - ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م)، الذي كان له أكبر الأثر في وضع أساس النظرية الفلسفية الصوفية، التي عرفت عند ابن العربي بنظرية الإنسان الكامل، ومنزلته من الله والخلق، فالإنسان بالنسبة له أكمل مجالي الحق، لأنه «المختصر الشريف» و«الكون الجامع».

ولذا استحق دون سائر الخلق أن تكون له الخلافة عن الله، فالإنسان الكامل إذن هو المرموز إليه بآدم عليه الصلاة والسلام، وهو الجنس البشري في أعلى مراتبه، لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلَّا فيه.

وهو لا يصدق في الحقيقة عند ابن العربي، إلَّا على أعلى مراتب الإنسان وهي مرتبة الأنبياء والأولياء (أي من وقف على الحقائق كشفًا وتعريفًا إلهيًّا)، ويكون أكمل خلق الله هو الرسول ﷺ(٤٢).

لقد اعتقد أفلاطون أن الإنسان مؤلّف من جوهرين أحدهما منسوب إلى عالم المُثل، وهو النفس، والآخر منسوب إلى عالم الحسّ وهو البدن، إلَّا أن النفس وجدت قبل البدن وهي مبدأ حركته، وكان رأي أرسطو ليس ببعيد، فالنفس صورة البدن، وهي كما يقول: «كمال أول لجسم طبيعي آلي».

هذه الأفكار نجد لها أثرًا واضحًا في مواقف مفكّري الإسلام بصورة عامة، النفس محرّكة الجسد، وهذا الأخير آلتها، هذا ما يقول به الفارابي النفس مستقلّة عن آلتها الجسد وهكذا ابن سينا وغيرهم.

أما من المتكلّمين فإن فخر الدين الرازي يرى أن النفس مغايرة للبدن، وهي شيء واحد، وهي المبصرة، والشامّة، واللامسة، وهي الموصوفة بعينها بالتخيّل والتذكّر وتدبير البدن وإصلاحه، فالنفس ليست البدن ولا شيء من أجزائه(٤٣)، وهذا يظهر أن الجسد مجرّد آلة لا غير.

---

(٤١) خميس ساعد، ابن العربي المسافر العائد، منشورات الاختلاف، دار العربية، ٢٠١٠، ص١٤٧.

(٤٢) محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلاء عفيفي، بيروت - لبنان: دار الكتاب العربي، ج١، ص. ص٣٦-٣٨.

(٤٣) فخر الدين الرازي، كتاب النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، إسلام أباد - باكستان: مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية، ١٩٦٨، ص٢٩.

وعلى ضوء التحليل السابق يمكن استنتاج وضعية الجسد من خلال علاقته بالروح، عبر هذه الخصائص:

- الجسد وعاء والنفس كمال له.
- خلود النفس وفناء الجسد.
- النفس المحرّكة والجسد الآلة.
- النفس عارفة ومدركة، والجسد منفّذ.

تؤدّي مقارنة هذه الأحكام حول الجسد التي جاءت في الخطاب القرآني عبر الآيات المحكمات، إلى الكشف عن حقيقة الجسد، فقد ظلّت لدى الكثيرين محفوفة بالغموض والإبهام نتيجة تقديسهم للروح. فالأمر يتعلّق بما ورد في القرآن من آيات تقرّ بقدسية الجسد واعتباره آية من آيات الله يدعونا إلى تأمّلها والاعتبار منها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[٤٤].

أي خلق الله الإنسان وأبدعه في صورة من التناسق الخِلقي، بين أعضاء جسمه، وتسويتها تسوية تلائم هيئة كل فرد من أفراده.

يقول الإمام الرازي (٥٤٣هـ/ ١١٤٨م - ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) في تفسيره الكبير ﴿فَعَدَلَكَ﴾ وفيه بحثان: نكتفي بالبحث الأول: قال مقاتل: يريد عدل خلقك في العينين والأذنين واليدين والرجلين، فلم يجعل إحدى اليدين أطول، ولا إحدى العينين أوسع، وهو كقوله: ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَه﴾[٤٥].

وتقريره ما عرف في علم التشريح، أنه سبحانه ركّب جانبي هذه الجثة على التساوي حتى إنه لا تفاوت بين نصفيه لا في العظام، ولا في أشكالها، ولا في ثقبها، ولا في الأوردة والشرايين والأعصاب النافذة فيها والخارجة منها، واستقصاء القول فيه لا يليق بهذا العلم، وقال عطاء عن ابن عباس: جعلك قائمًا معتدلًا حسن الصورة لا كالبهيمة المنحنية.

وقال أبو علي الفارسي: عدل خلقك فأخرجك في أحسن التقويم، وبسبب ذلك الاعتدال جعلك مستعدًا لقبول العقل والقدرة والفكر، وصيّرك بسبب ذلك مستوليًا على جميع الحيوان والنبات، وواصلًا بالكمال إلى ما لم يصل إليه شيء من أجسام هذا العالم.

فالله تعالى إذ يقول مقسمًا: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[٤٦]، يذكر الإنسان

(٤٤) سورة الانفطار، الآية ٦-٨.

(٤٥) سورة القيامة، الآية ٤.

(٤٦) سورة التين، الآية ٨.

بأنه أحسن خلق الله تركيبًا وتصويرًا[٤٧].

كما أن الآيات التي تتحدّث عن الخلق (خلق الإنسان) تؤكّد ذلك، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٤٨].

□ رابعًا: صورة الجسد الفنية والجمالية في الإسلام

لم يكن الجسد حديث الفقهاء والفلاسفة والمتكلّمين والمتصوّفة فحسب، فمثلما أنه خضع للتفكير والمناقشة ولو بصورة غير مباشرة بالحديث عن الإنسان، كذلك خضع للذوق والغزل. وإن كان محلّ النظر في أغلب الأحيان، جسد المرأة، ربما هذا أكثر ما ورثه العرب المسلمون عن عرب الجاهلية، الذين تغنّوا شعرًا بالمرأة بجسدها، فصوروه كما هو وأحسن ممّا هو.

فتحوّل عندهم الواقع إلى خيال محاولين الوصول إلى نموذج جمالي للمرأة، كل حسب ذوقه.

لقد كانت المرأة مصدر إلهام على مرّ العصور، سواء بالنسبة للفلاسفة أو الشعراء والأدباء، واختلفت الآراء والمواقف حولها، وقد شاع في العصر اليوناني اعتبار المرأة إما زوجة وإما عشيقة، فإذا كانت زوجة، فدورها يكمن في الإنجاب وتربية الأولاد. وإن كانت عشيقة فدورها التسرية عن الرجال وإسعادهم بإذاقتهم كل صنوف اللذة الجسدية حتى لا ينحرفوا إلى عشق الغلمان.

ولمّا كان الجمال محبوبًا للنفس، خاصّة منه الجمال الأنثوي، لم يتأخّر شعراء الجاهلية أو الإسلام وأدباؤهم عن النظر فيه بإمعانٍ خاصّة في مفاتنه. وكانت المرأة والأنثى هي المقصود، وكان الحب هو الموضوع. ألم يقل امرؤ القيس شاعر المرأة في معلقاته: «كشحها هضيمٌ وجيدها كجيد الريم وذراعاها كذراعي الْعَيْطَلِ البِكْر وتَرائِبُهَا مصْقُولةٌ كالسَّجَنْجَـلِ...» إلّا أن المرأة لدى امرئ القيس وطرفة وعنترة وغيرهم، كأنّها لم تَكُ إلّا للّذاتِ والمُضاجعاتِ.

ناهيك عن أشعار الحب والغزل والعشق، بالرغم من طابعها الخطابي الجمالي والخيالي

(٤٧) أبو بكر الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، نسخة الكترونية:
http://www.altafsir.com/Tafasir

(٤٨) سورة المؤمنون، الآية ١١-١٤.

الرمزي، إلَّا أنها تستظهر في كل مرة عناصر الجسد، فالحب هو حب لشيء، وليس لمعنى.

وقد قيل: إن جمال الوجه فتنة لعباد الله حتى قال بعضهم: «سمعت يحيى بن سفيان يقول: رأيت بمصر جارية بيعت بألف دينار، فما رأيت وجهًا قطّ أحسن من وجهها، قال: فقلت له: يا أبا زكريا، مثلك يقول هذا مع ورعك وفقهك؟! فقال: وما تُنكر عليَّ من ذلك؟ صلّى الله عليها وعلى كل مليحٍ: يا ابن أخي الصلاة رحمة»(٤٩).

حتى الأئمة والفقهاء تحدّثوا في كتبهم عن الجسد وما يتّصل به من حب وعشق وجمال، وهذا الفقيه والشاعر ابن حزم الأندلسي (٣٨٣هـ/ ٩٩٣م - ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)، لما جاء يتحدّث عن علامات الحب قدّمها في شكلها المادي، إذ يقول: «وللحب علامات، فأولها إدمان النظر والعين باب النفس، فترى الناظر يتنقل بتنقل المحبوب، ومنها الإقبال بالحديث، والإنصات لحديث المحبوب، ومنها الإسراع بالسير إلى المكان الذي يكون فيه، ومن علامته وشواهده الظاهرة، المجاذبة على الشيء يأخذه أحدهما، وكثرة الغمز الخفي، والميل بالاتكاء، وتعمّد لمس اليد عند المحادثة، ولمس ما أمكن من الأعضاء الظاهرة..»(٥٠).

فالطابع الخطابي الجمالي الرمزي حول الجسد والجسد الأنثوي على الخصوص لم ينقطع بمجيء الإسلام، وإلَّا لما كانت هناك أحكام وحدود شرعية، فالزنا من مظاهر الجنس وهو حرام والاقتراب منه كذلك حرام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾(٥١).

والنظر إلى الجسد ومفاتنه والإعجاب به هو بداية لعلاقة، التي تبدأ مثلما عبّر عن ذلك أمير الشعراء: نظرة، فابتسامة، فسلام، فكلام، فلقاء؛ لذلك يحذر الله ويأمر المؤمنين بغض البصر، يقول الله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا...﴾(٥٢).

ومن المؤلّفات التي يمكن الاستدلال بها في هذا السياق، كتاب «أخبار النساء» لأبي الفرج بن الجوزي (٥١٠هـ/ ١١١٦م - ٥٩٢هـ/ ١١٩٦م) الذي جاء فيه قوله في أوصاف النساء: «وقالوا وقال: الصّباحة في الوجه، الوضّاءة في البشرة، الجمال في الأنف، الحلاوة

---

(٤٩) أبو الفرج بن الجوزي، أخبار النساء، باب ما جاء في وصف النساء، كتاب الكتروني، ص٩.

(٥٠) ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة (في الألفة والألاف)، باب علامات الحب، دمشق - سورية: مكتبة عرفة، ١٩٣٠، ص. ص١١-١٣.

(٥١) سورة الإسراء، الآية ٣٢.

(٥٢) سورة النور، الآية ٣٠-٣١.

في العينين، الملاحة في الفم، الظّرف في اللّسان، الرّشاقة في القدّ، اللّباقة في الشّمائل، كمال الحسن في الشّعر، والمرأة الرّعبوبة: البيضاء، الزّهراء: التي يضرب بياضها إلى صفرة كلون القمر والبدر، الهجان: الحسنة البياض، والزّجاء: الدّقيقة الحاجبين حتى كأنهما خُطًّا بقلم. والبلج: إن يكون بينهما فرجة، والدّعج: أن تكون العين شديدة السواد مع سعة المقلة... الشّنب: رقة الأسنان واستواؤها وحسنها... الجيد: طول العنق... فإذا كانت سمينة ممتلئة الذراعين والساقين فهي خدلجةٌ... والرجراجة: الدّقيقة الجلد...»[٥٣].

يُظهر لنا هذا الكلام كيفية ربط الواصف للمرأة، بين صفاتها النفسية بمظاهرها الجسدية، ويكشف عن الطابع الخطابي المادي الذي إذا ما تتبّعناه، تتشكّل لدينا صور خيالية عن المرأة وصفاتها تزيد أو تنقص عن الحقيقة. وكأن الواصف يبحث عمّا هو أفضل. ويمكن تفسير ذلك بسعة خيال الواصف، ودقة نقله للواقع حتى يكون أكثر إقناعًا.

والملاحِظ بشكل عام لهذا المنتوج الأدبي والفني الجمالي، أنه يكشف عن الترابط الوثيق الذي كان يقيمه الشعراء والأدباء بين الحب والجمال، فالغزل والعشق للجمال، والجمال المدرك حسيًّا.

ولّما كان الجسد من الموضوعات المدركة حسيًّا، كان الاشتغال به وبما يظهر منه أكثر من أي شيء آخر، وبالرغم من ذلك لا نعتبر هذا الخطاب وهذا المنتوج الثقافي الفني والأدبي الذي يحضر فيه الجسد بقوة، يعبّر عن كامل صورة الجسد في التصوّر الإسلامي.

□ خاتمة

إن الاهتمام بالجسد لم يكن مقصودًا، وإنما المقصود في النقاش هو بيان الصور والوضعيات التي تكون عليها النفس، ثم تليها الصور التي يكون عليها الجسد، حتى لا يخرج هذا النقاش عن إطار المشكلة التقليدية وهي مشكلة العلاقة بين الجسد والروح أو النفس.

ولكن إذا أقمنا موازنة من حيث وضوح الصورة بالنسبة للنفس وقرينتها بالنسبة للجسد، سوف تكشف هذه الموازنة عن الصورة المبهمة للجسد، وبالتالي صعوبة استخلاص المعاني الممكنة للجسد في التصوّر الإسلامي.

قد يقال: إن التصوير الفني والجمالي وضّح هذه الصورة، ونحن نقول: العكس صحيح، لقد زاده غموضًا بفعل فكرهِ الاختزالي Réductionnisme، خاصّة حين اختزل

(٥٣) أبو الفرج بن الجوزي، أخبار النساء، باب ما جاء في خلق النساء، ص١٣٢-١٣٤.

الجسد في مفاتنه، وفي بعده الجنسي Corps Sexuel والليبيدي[٥٤] Libidinal.

في المقابل كان الإنسان في كله هو الموضوع الذي أخذ نصيبه من التفكير والنقاش، ربّما يرجع هذا إلى التصوير القرآني لخلق الله، وخلق الإنسان الخليفة، على وجه الخصوص. لذلك لم يكن هناك حديث دون المرور بأهم شيء قامت عليه الدنيا والآخرة وهو الإنسان.

أما اليوم، لم يعد بإمكان الفلسفة بناء تصوّر حول الإنسان، من دون وعي لحقيقة الجسد، فهي بذلك تشرّع لنفسها حقّ السؤال والتساؤل حوله وعن وضعيته في النظريات الأولى، وفي الحضارات الراهنة. وهي تقرّ بقيمة الجسد، تكون قد جعلت منه موضوعًا قائمًا بذاته، خارج إطار العلاقة التي طالما جمعته بالروح أو النفس وأخضعته لإرادتها.

لقد تحوّل الجسد في كثير من مجالات التفلسف (التجربة، والوعي، واللّغة) إلى مبدأ منهجي، وطريقة للتحرّي حول معرفة الذات وعلاقتها بالآخر وبالعالم. وعليه يمكن الحديث عن فلسفة خاصة بالجسد Philosophie du corps التي تُشكّل اليوم، المسألة المركزية في كثير من الثقافات من خلال أعمال الفلاسفة.

إننا حين نتجاوز مسلّمة العلاقة بين الروح والجسد، يتحوّل الجسد إلى أداة تحليل تستعمل في إعادة تأويل تاريخ الفلسفة من خلال تاريخ الجسد. من هنا تدعو فلسفة الجسد إلى إعادة قراءة الفينومينولوجيا، وعلم النفس، والأنثربولوجيا وجميع أشكال المنتوج الثقافي والتراكم المعرفي البشري.

---

(٥٤) الليبيدي مرادف لمصطلح الليبيدو، وهو مجاز Métaphore استعمله فرويد S.Freud للدلالة على الدوافع الجنسية.

سياسة الأمل

أو الإيمان من منظور الحداثة

الدكتور مرزوق العمري*

□ مدخل

تعدّ مسألة تحديث العقل المسلم في الراهن أبرز تحدٍّ يُجابه هذا العقل، خاصّة بعد تراجع فعالية الفكر الإسلامي بفعل ما تعرّض له من تشويه ومحاصرة لم تكن الحسابات السياسية المحلية والدولية بمنأى عنها، فوجد خطاب الحداثة إمكانية الامتداد في هذا الفراغ.

ولقد راهن هذا الأخير على توظيف جهاز مفاهيمي طال مختلف المستويات الدينية الشرعية منها والعقدية؛ فكما اصطلح على الوحي الحدث القرآني، وعلى القرآن الكريم الخطاب النبوي، وعلى علماء الإسلام الفاعلين التاريخيين... وغير ذلك، اصطلح كذلك على الإيمان كمبحث عقدي اصطلح عليه سياسة الأمل، فإلى أيِّ مدى يكون هذا الاصطلاح مشروعًا من الناحيتين المعرفية والعقدية؟

إن هذه الاصطلاحات تأخذ شيئًا من الخصوصية والخطورة إذا ما

* كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة – الجزائر، البريد الإلكتروني: merlamri@yahoo.fr

تعلّقت بالأمور الدينية؛ ولذلك كانت اجتهادات علماء الإسلام في القديم كبيرة جدًّا في ضبطهم للمصطلح، وفي فنون إسلامية عديدة، حتى عُدَّ المصطلح آلية قراءة.

بناء على ذلك لا يمكن دراسة مسائل علم من العلوم بغير جهازه المفاهيمي، وهي المهمة التي نهضت بها عدّة علوم إسلامية على غرار علم مصطلح الحديث وغيره.

أما علماء العقيدة فقد كانوا في تبويبهم لمسائل هذا العلم -علم العقيدة- يراعون طبيعة المسائل وأولويتها، فلما كانت الألوهية أهم مسألة جُعلت في صدارة الاهتمام، ولكون هذا العلم -علم العقيدة- يبحث في موضوع الألوهية صنّفه علماء الإسلام بأنه أشرف العلوم على الإطلاق لشرف موضوعه.

ثم يأتي بعد ذلك مبحث النبوة، ثم مبحث السمعيات، ثم مبحث الكونيات الذي من مسائله مسألة الإنسان. هذا هو الترتيب الذي درج عليه علماء العقيدة الإسلامية، لكن الرؤية الحداثية آلت إلى تغيير هذا الترتيب، فجعلت موضوع الإنسان في الترتيب الأول، وتبع ذلك تقديم العقل على الوحي وغير ذلك.

ممّا تجدر الإشارة إليه أن هذا الموضوع طرح في إطار جهود المشروع التحديثي الذي يعمل على أرخنة الإسلام، هذه الأرخنة التي توظَّف في مقابل «الغيب» وبما أن الألوهية أمر غيبي راح الخطاب الحداثي يطرح مسألة الألوهية ضمن هذا المنظور -منظور التاريخية- أو ضمن إحدى خططه: خطة التعقيل أو العقلنة التي تستهدف رفع عائق الغيبية كما يقول الدكتور طه عبد الرحمن[١].

تغيير محور العقيدة من الألوهية إلى الإنسان هو جانب من جوانب الرؤية التي أفرزها المنهج الأنثروبولوجي خاصة في قراءة النص الديني، وقد تمّ هذا التغيير بناء على ما يلي:

أولًا: طبيعة فهم الغيب

تجدر الإشارة إلى أن الألوهية موضوع غيبي، ولذا بدأت عملية التحويل من الألوهية إلى الإنسان من خلال النظر إلى موضوع الغيب، ولقد كانت للتوظيفات المنهجية تجلّيات في الرؤية بخصوص عالم الغيب عمومًا حتى صارت لدى الحداثيين العرب المعاصرين رؤية أخرى خلاف الرؤية الإسلامية التي أرستها العقيدة الإسلامية.

ومن أبرز هؤلاء الحداثيين طرقًا لهذه المواضيع وتحيّزًا في قراءته محمد أركون، الذي

---

(١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء - المملكة المغربية: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٨١.

نجده مثلًا في حديثه عن الإيمان بالغيب يناقش مقولة «الإيمان» كمقولة عقدية في مقابل العلم الحديث، و«المؤمن» في مقابل رجل العلم الحديث(٢).

يفهم من هذا أن الإيمان ضد العلم، وأن الإيمان ليس له حيّز في التاريخ طالما أنه يتعالى عن الأسباب المادية، وهذا بناء على النظرة السببية التي تقضي بتقنية الوقائع، ولهذا تتجلّى بداية تغيير محور العقيدة من الألوهية إلى الإنسان من هذه النقطة؛ أي من محاولة فهم الإيمان بالغيب فهمًا ماديًّا، حتى إذا تعذر هذا الفهم كانت الدعوة إلى التركيز على «الإنسان» كمحور عقدي بدل «الألوهية»؛ أي خلاف ما هو سائد في العقيدة الإسلامية.

ثم نجد كلامًا آخر ينمّ عن شيء خطير أيضًا، هو اعتبار الإيمان بالغيب مجرّد حالة نفسية، ولذلك يوظف مصطلح آخر أكثر دنيوية وهو «سياسة الأمل» بدل الإيمان بالغيب، وقد اعتبر هذا المفهوم البديل مفهومًا كفيلًا بإيصالنا إلى فهم «الإيمان بالغيب»، وذلك بالاستعانة ببعض العلوم الإنسانية كعلم النفس التاريخي وعلم الاجتماع الديني: بالاستعانة بهذين العلمين يمكن دمج كل التطوّرات اللاهوتية فيهما مثل: التفكير في النجاة والأمل الأخروي(٣).

وهذا يعني أن دراسة مسائل الغيب ضمن هذين العلمين، ينتهي إلى اعتبارها آمالًا أو خواطر نفس.... أو غير ذلك من الأمور، ولا يمكن أن تعتبر حقائق طالما أن دراستها ماديًّا متعذرة؟!.

هذه الرؤية لموضوع الغيب مؤسّسة طبعًا على خلفية من العلوم الإنسانية خاصة علم النفس التاريخي الذي يهتمّ بدراسة عقلية الناس في الماضي، وهذا العلم تمّ الاستناد إليه لأنه درس موضوع الإلحاد في القرن السادس عشر ورآه مستحيلًا، بينما في القرن العشرين صار ممكنًا بل نزعة طاغية(٤).

وهذا يعني أن الإيمان بالغيب وفق هذه الرؤية ليس إلَّا حالة نفسية لا صلة لها بالحقيقة، وإذا كان الأمر كذلك فينبغي أن يتحوّل الاهتمام إلى الواقع والتاريخ والاهتمام بالإنسان، وكل ذلك في طرح يبدو متطرّفًا أيديولوجيًّا أكثر ممّا هو موضوعيًّا، ففي بعض الأحيان تجاوز الطرح الاستشراقي مثل ما هو الأمر في معاتبة أركون للمستشرقين لأنهم

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م، ص١٩٠.

(٣) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت - لبنان: دار الساقي، ط٢، ٢٠٠٢م، ص٥٦.

(٤) انظر: هاشم صالح في تعليقه على نص محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٣٧.

يترجمون النصوص كما هي إذ يقول: «إنهم يترجمونها ويصفونها بكل اهتمام وخشوع، ولكنهم لا يسمحون لأنفسهم أبدًا بأن يفكّكوا هذه العقائد من الداخل، أقصد أن يفكّكوا هذه البديهيات والمسلّمات والموضوعات أو المضامين التي تنسج وتؤسّس التماسك المغامر لكل إيمان»[٥].

والنصوص المتحدّث عنها هنا هي النصوص التي تضمّنت مسائل العقيدة، وتبدو المصطلحات الموظّفة على أنها تدل على وظيفة الإنسان في المعتقد، وكأنه هو الذي يؤسّسه وليس من عند الله عز وجل، أو كأنه قائم على مسلّمات وليس على استدلال يقيني.

وعلى كلٍّ يبدو التركيز على الإنسان ووظائفه المختلفة أكثر من التركيز على الألوهية كحقيقة عقدية. وهذا الفهم يجعل من الإيمان بالغيب مسألة إنسانية يمكن أن تدرس في إطار التاريخ والأنثربولوجيا وعلم النفس التاريخي... إلخ لتصبح في النهاية مسألة الإيمان بالغيب عبارة عن تجلّيات ثقافية، ومعطيات حاسمة لنمط التاريخ المتولّد عن طريق الموقف الإيماني[٦]. وهذا الكلام يُبدي قوة وأثر الموقف الإنساني دون أي قوة أخرى.

ثانيًا: طبيعة فهم الألوهية

إذا كان فهم موضوع الغيب عمومًا في الخطاب الحداثي العربي المعاصر وجدناه فهمًا مخالفًا للفهم العقدي الإسلامي، فإن موضوع الألوهية كموضوع غيبي أيضًا فُهِمَ فهمًا آخر غير الفهم الإسلامي. أو يمكن القول: إن المناهج الوضعية آلت إلى تكوين رؤية لموضوع «الألوهية» خلاف الرؤية الإسلامية وذلك من جوانب مختلفة: من جهة طبيعة الموضوع، أو من جهة كيفية الإيمان بالألوهية، وحتى من جهة المواقف الاستشراقية التي تناولت دراسة العقائد الإسلامية.

من هذه الجوانب المختلفة نجد الرؤية الحداثية، تستبعد موضوع «الألوهية» وتركّز على الإنسان إذ تبرزه من زاوية أنثربولوجية تاريخية، ومن منظور علم المقارنة بين الأديان بأن مفهوم الألوهية تطوّر في الخيال الديني للمؤمنين من مرحلة إلى أخرى[٧].

والحديث هنا عن المسلمين؛ ففي المرحلة الأولى التي كان القرآن فيها ينزل كان

(٥) المرجع نفسه، ص٦٧.

(٦) المرجع نفسه، ص٣٦.

(٧) تجدر الإشارة هنا إلى أن أركون وظّف مصطلح «الخيال» بدل مصطلح «الإيمان»، وهذا التوظيف له دلالته، إنه يريد جعل الموضوع إنسانيًّا بحتًا، ولا صلة له بالحقائق الأنطولوجية، وهذه من دلائل تحويل محور الاهتمام في العقيدة من الألوهية إلى الإنسان.

إدراك الإله وتصوّره بمثابة فاعل أو نموذج حاضر باستمرار، وهذا بالنسبة للنبي عليه الصلاة والسلام أو لأتباعه من معتنقي الإسلام الجدد، ثم جاءت مرحلة أخرى اعتبر فيها مفهوم «الألوهية» قد تطوّر باتّجاه تصوّرات متعدّدة منها التيولوجي، والصوفي، والفلسفي، والشعبي... ثم العقلاني حديثًا.

ثم جاءت مرحلة ثالثة وهي المرحلة الراهنة، والتي يمكن القول: إن بداياتها كانت مع ظهور الفلسفة الإلحادية في القرون الأخيرة، ولذلك نجد أركون يصف مفهوم «الألوهية» وصفًا لا يليق حتى في الفلسفات الوضعية، فيرى أن في هذه المرحلة صار الإله خاضعًا للتحوّل، والتغيّر بتغيّر الأحوال والأزمان، وأنه لم ينجُ من ضغط التاريخية[٨].

هكذا تقدّم لنا الرؤية الحداثية حقيقة الإيمان بالله عز وجل، وهي رؤية أفرزتها القراءة المعاصرة للنصّ الديني، أو تلك التي ترتّبت على القول بتاريخية النصّ الديني، ويلمس المهتمّ بالخطاب الحداثي الصبغة المادية حتى في فهم الحقيقة الكبرى «الألوهية»، بل يصل البعض منهم في حديثه عن الذات العلية واصفًا إياها بـ«الكائن المشخص»[٩].

وهذا الكلام لا يليق بجلال الله سبحانه وتعالى، كما أننا من خلال ذكر المراحل السابقة لمفهوم «الألوهية» نلمس أن «الألوهية» اختراع بشري من منظور الحداثة، شأنها في ذلك شأن موضوع الغيب كما سبقت الإشارة.

كما نلمس امتداد خصائص الرؤية المشار إليها وسحبها على هذا الموضوع مثلها مثل إلغاء القدسية، والقول بتقنية الوقائع. أليس ربط مفهوم «الألوهية» بالخيال البشري والحكم بتطوّر الإله وخضوع «الألوهية» لضغط التاريخية، أليست هذه الأمور تؤكّد نزع القداسة عن القداسة؟! وتريد أن تجعل من كل شيء ماديًّا حتى «الألوهية»؟!.

وهذا الكلام يأتي في إطار تصوّر الحداثيين لحقائق العقيدة الإسلامية، ففي الرؤية الحداثية: «العقائد تصوّرات مرتهنة بمستوى الوعي، وبتطوّر مستوى المعرفة في كل عصر»[١٠]. فالحقائق العقدية في الرؤية الحداثية متطوّرة، ومنها موضوع «الألوهية»، ولذلك صار التركيز على الإنسان بدل «الألوهية» انسجامًا مع التاريخية.

ولهذا إذا ما طرح تساؤل حول هذا الموضوع عن: ما سر بقاء الإيمان بالله عند الإنسان؟ نجد الإجابة عند الحداثيين -كما أشرت من قبل- هي الإجابة اليت يقدّمها علم

---

(٨) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٠١-١٠٢.
(٩) هشام جعيط، في السيرة النبوية القرآن والوحي والنبوة، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٧.
(١٠) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٠م، ص١٣٤.

النفس التاريخي على أنها مجرّد حالات نفسية، كما أن هذه المفاهيم الإيمانية مثل: الله، النبي، المؤمنين، الكفار، ليست إلَّا تسميات مريحة، تدلّ على مضامين معيّنة داخل الخطاب القرآني الذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولّدته(١١).

وإذا كانت القراءة السيمولوجية هي التي صنعت هذه الرؤية على هذا المستوى العقدي؛ أي بخصوص عقيدة الألوهية، فإننا نجد موقفًا آخر يريد ومن زاوية مقارنة إبراز أن «الإله» يصطلح عليه «الفاعل المعقّد» و«البطل المغيّر» و«بطل التغيير»، وأن هذه التسميات تنطبق على الله بحسب المؤمنين، وعلى محمد ﷺ بحسب المؤرخ النقدي(١٢).

وكأن التاريخ النقدي يجعل من «الألوهية» في الإسلام لا حقيقة لها، وأن حركة التاريخ الإسلامي أدارها النبي ﷺ دونما تدخّل للعناية الإلهية، وهذه رؤية مخالفة للعقيدة الإسلامية.

بهذا يتجلّى لنا رهان الرؤية الحداثية في قول أحد صانعيها: «أريد تجاوز الرؤية الافتخارية والتمجيدية للمسلمين، هذه الرؤية التي تخضع الكلية التاريخية (أو كلية التاريخ) للوحي وتدخل الله في التاريخ»(١٣).

هذا هو رهان الرؤية الحداثية في هذه المسألة -الألوهية- إنه فصل الألوهية عن التاريخ كما يقولون. ما دام هذا هو الرهان نجد في الرؤية الحداثية الإشادة بالباحثين الذين أهملوا هذا الموضوع -الألوهية- من مستشرقين وغيرهم على الرغم من أنه موضوع مركزي بالنسبة للعقل الديني وللعقل الفلسفي(١٤).

بالإضافة إلى الإشادة بهذا الموقف نجد التحذير من التأصيل للحقيقة، وفق ما يقتضيه العقل الجديد؛ لأن التأصيل للحقيقة يؤدّي إلى الوقوع في الدوغمائية من جديد، وهو الأمر الذي يرفضه العقل الحداثي(١٥).

ومن المعلوم أن الحقيقة هي «الألوهية»، التي تراهن الرؤية الحداثية على جعلها مسألة تاريخية، ونتيجة هذا التصوّر وهذه الرؤية الحداثية لموضوع الألوهية، ولموضوع الغيب يتجلّى لنا أن هذه الرؤية تتخلّى عن الألوهية كحقيقة وتجعل من الإنسان هو مركز

---

(١١) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٠٠.
(١٢) المرجع نفسه، ص١٠٥.
(١٣) المرجع نفسه، ص٦٢.
(١٤) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٠.
(١٥) المرجع نفسه، ص١٥.

الرؤية الحداثية.

وهذا ما يتجلّى بصراحة في الخطاب الحداثي المعبّر عن هذه الرؤية، يقول حسن حنفي: «وكما يستعين القدماء بالله، فإنّنا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل على النظر والعمل بالاعتماد على النصوص القديمة وتجارب العصر»[١٦].

وهكذا قضت الرؤية الحداثية بتغيير محور الاهتمام في العقيدة، فعندما كانت الاستعانة بالله صارت الاستعانة بالإنسان. وبعدما كان موضوع «الألوهية» أهم المواضيع على الإطلاق، صار موضوع الإنسان بدل ذلك، وهكذا سائر القضايا التي تريد الرؤية الحداثية نسبتها للإنسان طالما أنه صانع التاريخ، وخاضع لضغط التاريخ ومتفاعل معه.

ثالثًا: طبيعة فهم النص

وهي تجلٍّ من تجلّيات تغيير محور الاهتمام في العقيدة، إذ يبدو التركيز على الإنسان بالدرجة الأولى: على فهمه وثقافته، ولغته وحدود وجوده، وكل ما هو تاريخي وللإنسان دور في إنجازه، لقد صارت الرؤية الحداثية تراهن على نقل النص من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري[١٧].

بينما الرؤية الدينية تركّز على بعده الإلهي، ويتجلّى ذلك من خلال ما يلي:

١ - **إلغاء بعده الغيبي**: لم تعد الرؤية الحداثية تثبت أن القرآن الكريم كلام الله الأزلي كما هو معتقد المسلمين، بل تنكر أزليته وتركّز فقط على بعده التاريخي، وفي ذلك محاولة فصله عن مصدره الإلهي، وإن كان بعض الحداثيين يعتبر ذلك موقفًا إسلاميًّا له حضوره في التراث مستنجدًا بمقولة «خلق القرآن» التي قال بها المعتزلة.

وقد كان الدكتور نصر حامد أبو زيد يقول: «إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، إذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية متّفقًا عليها، فإن الإيمان وجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة»[١٨].

هذا الكلام ينكر صاحبه أزلية الكلام الإلهي ويقصد تحديدًا النص القرآني، وهي دعوة إلى فهمه على أنه منتج ثقافي بعبارة الدكتور نصر حامد أبو زيد، ولا شك أن الثقافة

(١٦) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٨م، ج١، ص٤٢.

(١٧) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص١٧٨.

(١٨) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، بيروت - لبنان: المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٠م، ص ٢٤.

من صنع الإنسان، ومن ثم يصبح النص منتجًا إنسانيًّا على الأقل على مستوى اللغة.

هذه إحدى صور التركيز على الإنسان بدل الألوهية، كصفة من صفات الرؤية الحداثية، وقد تمَّ تأسيس هذه الرؤية بالنظر إلى عدة أمور اعتبرت من خصائص التصوّر الإسلامي الذي بنى عليها فهمه للنص واعتبرها حقائق وما هي كذلك في نظر الحداثيين، مثل هذه المسألة (أزلية النص) فالرؤية الحداثية تعتبرها تأسّست في الفضاء الإسلامي بفعل التقادم والتراكمات وليس مردّها النص.

يقول نصر حامد أبو زيد: «من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءًا من «العقيدة» فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد ﷺ من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلي»[١٩].

فحسب هذا الكلام أزلية القرآن الكريم خاصية مضفاة عليه وليست خاصة ذاتية، وما دام كذلك فمعنى هذا أنه ذو طبيعة تاريخية، وهذا كلام يتّفق مع ما بيّناه من قبل بخصوص طبيعة فهم الغيب وطبيعة فهم الألوهية، وإذا كان النص من طبيعة ثقافية تاريخية فهذا تجلٍّ للدور الإنساني أو للتركيز على محور الإنسان بدل محور الألوهية.

إذا كان الجانب الأول الذي كانت عليه الرؤية الحداثية هو مسألة «التقادم»، فإن الجانب الثاني في هذه المسألة هو مخالفة أهل السنة في تصنيف صفة «الكلام» كصفة من صفات الله عز وجل فلا يعتبرها الحداثيون من صفات الذات، بل تعتبر من صفات الفعل، وذلك لما للأفعال من ارتباط بالوجود، ونفيها عن الذات لما للذات من وجود ميتافيزيقي أزلي[٢٠]، والارتباط بالوجود ارتباط بالتاريخ ومن ثَمَّ تاريخية النص القرآني. هذا جانب من جوانب طبيعة النصّ في الرؤية الحداثية.

٢-علاقته بالواقع: وهي نتيجة ترتّبت على إلغاء بعده الغيبي؛ لأنه بنفي أزليته تثبت دنيويته ويرتبط بالواقع، والتركيز على الإنسان يتجلّى بفعل دوره في صناعة الواقع وأحداثه وثقافته... إلخ.

لذا نجد التركيز على النصّ باعتباره نصًّا لغويًّا، يعالج ويناقش ويدرس بهذه الصفة دون غيرها، يقول نصر حامد أبو زيد: «هي نصوص لغوية تشكّلت خلال فترة زادت على العشرين عامًا، وحين نقول: تشكّلت؛ فإننا نقصد وجودها المتعيّن في الواقع والثقافة، بقطع

(١٩) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٦٧.

(٢٠) المرجع نفسه، ص٦ وما بعدها.

النظر عن أي وجود سابق لها في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ»(٢١).

الحديث هنا عن القرآن الكريم ويتجلّى اعتباره نصًّا لغويًّا في الرؤية الحداثية، وهذا جانب من جوانب التركيز على البعد الإنساني لأن اللغة إنسانية. وتتجلَّى علاقة النص بالواقع من خلال مقارنته بسائر الظواهر الثقافية السائدة في البيئة العربية في فترة نزوله مثل: السحر، الشعر الكهانة... وغيرها(٢٢).

كما يقول بأن إطلاق النص على نفسه «القرآن» يدل على استجابته إلى الثقافة التي تشكّل من خلالها، ولكنه في الوقت نفسه يفرض تميّزه عنها باختياره هذا الاسم غير المألوف تمامًا(٢٣).

أما عن النصّ النبوي والنصّ التراثي فهما في الرؤية الحداثية أشدّ التصاقًا بالواقع؛ فالنصّ النبوي هو تعبير عن بشرية محمد صلى الله عليه وآله وسلم وليس عن نبوّته، وبما أنه كذلك فهو نصّ مرتبط بمرحلة من مراحل شخصه عليه الصلاة والسلام.

أما النصّ التراثي فيكون في نظرهم ألصق بالواقع من باب أولي، فهو استجابة لمراحل حضارية معينة من حياة الأمة، أنجزه العلماء المسلمون استجابة لظروفهم في تلك المراحل.

هذا ما يجلِّي دور الإنسان والاهتمام به بدل موضوع الألوهية الذي هو أهمّ المواضيع العقدية كما سبق بيان ذلك. وما دام التركيز على الإنسان صار الإيمان -في الرؤية الحداثية- حالة نفسية تعتني بها علوم الإنسان كعلم النفس وأنثربولوجيا الأديان، وليس نصوص الوحي على حدّ زعم أطروحة الحداثة.

وعليه فهذا الاصطلاح -سياسة الأمل- لا يكون مستساغًا من الناحية العقدية لأنه يفضي إلى إنكار الإيمان بالغيب، ولا يستساغ معرفيًّا لأنه دراسة للمطلق بآليات نسبية؟!.

---

(٢١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص٢٥.

(٢٢) المرجع نفسه، ص٣١ وما بعدها.

(٢٣) المرجع نفسه، ص٥٢.





مفهوم الحضارة

بين مالك بن نبي وسيد قطب ومحمد باقر الصدر*

الدكتور علي القريشي**

◻ مدخل

إن الجدل الفكري الذي جرى قبل عقود مضت بين المفكّرَين مالك بن نبي وسيّد قطب حول مفهوم الحضارة، والذي تعرّضت له من قبل مع بعض الباحثين منهم الدكتور سليمان الخطيب في مصر، والدكتور محمد العبدة في الجزائر، قد دفع الباحث السعودي زكي الميلاد مؤخّرًا إلى استئناف الحوار حول الموضوع، الذي هو بنظره موضوعًا حيويًّا وجديرًا بالتعقيب، بوصفه إشكالية تمسّ صميم واقع الأمة واحتياجاتها ومكانتها في عالم اليوم، لهذا عدّ ما جرى من نقاش بين ابن نبي وسيّد قطب حول الفكرة المذكورة، أحد أهم المناظرات النادرة التي شهدها المجال العربي الإسلامي والتي تحتاج بنظره إلى مزيد من الحوار والتعميق.

وإذا كانت مداخلات الباحثين العرب الثلاثة المشار إليها حول موضوع

----

* تعقيب على مقالة: زكي الميلاد، فكرة الحضارة بين مالك بن نبي وسيد قطب، مجلة الكلمة، العدد ٩٥، ربيع ٢٠١٧م/ ١٤٣٨هـ.

** باحث وأستاذ جامعي من العراق، رئيس مركز التغيير للدراسات والإعلام.

المناظرة، قد مالت إلى وجهة نظر سيد قطب، فإن الأستاذ الميلاد بدا وكأنه أميل إلى وجهة نظر مالك بن نبي.

بداية نشير إلى أن زكي الميلاد قد أقرّ بأن مالك بن نبي كان مسكونًا بهاجس «التقدّم»، بينما كان هاجس سيد قطب هو «الهوية»، وهذه حقيقة واضحة في الموقف الفكري العام لكلا المفكّرَين، وإن عدم إغفال ابن نبي لفكرة الهوية الذي أكّده الميلاد، لا يغيّر من حقيقة أن اهتمامه المركزي ظلّ منصبًّا على الحضارة = التقدّم، بينما ظلّ سيد قطب يعدّ الهوية = العقيدة هي جوهر المشروع الإسلامي، وقد شكّل موضوعها محور اهتمامه الرئيس.

إلَّا أن ذلك لا يعني أن المدنيّة أو الحضارة مستبعدة في تفكير قطب أو أنها لا تعنيه، فهو يراها نتيجة؛ لذلك لم ينشغل بالنتيجة قبل إرساء المقدّمة، أي إيجاد «المجتمع الإسلامي» المؤمن، بينما ظلّ ابن نبي يتحدّث عن شروط الحضارة بمعناها المادي والمعنوي، بدليل أنه كان يأمل في ثورة جمال عبد الناصر أن تحقّق الحضارة المرجوة دون أن يتساءل كثيرًا عن طبيعة النظام الناصري سواءً من أوجهه التشريعية أو السياسية أو الاجتماعية.

والحقيقة أن فهم الحضارة بجوانبها المادية عند ابن نبي قد ترتّب عليه تحديد جانبي لإشكالية التغيير، حيث تمركز حول مجسّدات التمدّن، وظن أن تحقيق الحضارة لا يتمّ إلَّا وفقًا لمعادلة: إنسان + تراب + زمن، وهذا ما أبعده عن المشكلة الحقيقية، وعن جوهر التخلّق المرتبط بمسائل العقيدة والقيم والأهداف والسلوكيات والنظام الاجتماعي الحاكم.

لذا صحّ القول: إن ابن نبي كان يفكّر بالمجتمع الإسلامي الماثل، فيما كان سيد قطب يفكّر بالمجتمع الإسلامي المثال، ولا أدلّ على ذلك من تركيز جهده على شروط إقامة المجتمع الإسلامي المؤمن بالإسلام عقيدة وشريعة ونظامًا، لأنه كان يرى أن إيجاد هذا المجتمع سيتبعه تلقائيًّا صوغ النظريات الإسلامية ضمن الواقع وممارساته العملية.

فالمجتمع يُنتج نظرياته ونظمه اللائقة به، وهذا ما لم يَعِهِ ابن نبي حين انتقد سيد قطب وهو يغيّر عنوان كتاب له اسمه «نحو مجتمع إسلامي متحضّر» إلى «نحو مجتمع إسلامي» معتبرًا كلمة «متحضّر» لا لزوم لها لأنها تحصيل حاصل، وبصرف النظر عن مثالية هذا الهاجس الذي يتعارض مع واقعية مبدأ «ما لا يدرك كلّه لا يترك جلّه».

لا شك أن تركيز سيد قطب على موضوع الهوية قد أبعده عن الانشغال بفكرة التقدّم، بل وحتى عن الإعداد النظري لنظم المجتمع الإسلامي المنشود، في مقابل ما ركّز عليه ابن نبي على فكرة التقدّم دون الانشغال كثيرًا بشروط الهوية وإعداد الشروط القانونية للنظام الإسلامي، وقد تلافى المفكّر الإسلامي العراقي محمد باقر الصدر هذين الخللين

في مشروعه التغييري حين جمع بين الاهتمام بالنظام الإسلامي ونظرياته وفكرة التقدّم وشروطها الموضوعية[1].

ومع ذلك فإننا نتّفق مع الأستاذ الميلاد في نقده للنتائج التي يمكن أن تترتّب على تقسيم المجتمعات عند سيد قطب إلى مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي، بحيث لا يصدق -من وجهة نظره- وصف الحضارة إلّا على الأول دون الثاني، ومن ثَمَّ فجميع الحضارات غير الإسلامية تمثّل حالة جاهلية، وهو موقف يتنكّر ولا شك إلى المنجزات الإنسانية والعمرانية التي قدّمتها العديد من الحضارات، كما أن وصفه تلك الحضارات بالجاهلية ينطوي على دعوة نبذ من شأنها أن تقود إلى التنافر والصراع، وهو ما أدّى إليه الفكر القطبي بالفعل عند أتباع مدرسته عند تكوينهم النظرة نحو الآخر، حتى جعلهم يرفضون التفاعل والتبادل مع الحضارات الأخرى.

◻ بين الصدر وسيد قطب

وهنا نرى من المناسب بيان رأي السيد الصدر وقراءاته لفكرة الحضارة في مقابل ما رآه كل من مالك بن نبي وسيد قطب.

إن الاستقلالية الفكرية للسيد الصدر، لم تمنعه من أن يكون منفتحًا على الآخرين إسلاميين وغير إسلاميين، ففي مجال الفكر الحركي أفاد من كتابات الإخوان المسلمين لا سيما كتابات حسن البنا الذي قرأ له مشكلات الدعوة والداعية، كما قرأ لسيد قطب وعبد القادر عودة، واشترك مع سيد قطب في إدراك ضرورة العمل الحركي وأهمية إعداد النخبة في إنجاز مشروع التغيير.

وقد انخرط كل من الصدر وقطب في العمل المنظّم، فالأول يُعد -كما هو معروف- من مؤسّسي حزب الدعوة، فيما أضحى الثاني بالتحاقه بتنظيم الإخوان قطبًا بارزًا من أقطابه في مرحلة الستينيات.

غير أن سيد قطب على الصعيد المعرفي لم يكن إلّا أديبًا، ولم يتميّز إلّا بتفسيره للقرآن الكريم، وبما قدّمه من دراسات جمالية إسلامية. أما الصدر فقد كان عالمًا في الشريعة، وفقيهًا مجتهدًا بالمعنى الأصولي، فضلًا عن كونه فيلسوفًا، ومكتشفًا للعديد من النظريات

---

(١) حول تفصيل موقف السيد محمد باقر الصدر ومقارنته بموقف كلٍّ من مالك بن نبي وسيد قطب في هذا الخصوص راجع: د. علي القريشي، الفكر التربوي عند محمد باقر الصدر.. القيادة والقدوة فكرًا وسلوكًا، بغداد، بيروت: المركز العلمي العراقي، ٢٠١٤، ص ٣٩١، ٣٩٤ وص٣٩٨، ٤٠٢.

الإسلامية في أكثر من حقل، ولم تكن منطلقات التغيير عنده تقتصر على النص الديني، بل كان يوظّف النص ويستنبط منه النظريات بخلاف قطب الذي كان يرى أن الاشتغال في وضع النظريات أو البرامج أمر لا طائل من ورائه ما دام المجتمع جاهليًّا، كما أن النظريات والبرامج لا تظهر -برأيه- إلَّا كنتيجة لقيام مجتمع إسلامي متكامل.

ومن هنا كان تركيزه على العمل الدعوي وتكوين الصفوة (المكية) المؤمنة التي تقع على عاتقها قيادة التغيير، وتمهيدًا لإقامة المجتمع الإسلامي المطلوب.

ينتج من هذا الاختلاف، اختلاف النظرة بينهما نحو مفهوم المنهج، فهو عند قطب لا يتجاوز معنى الدين، فيما عند الصدر مجموعة القواعد والأدوات التي تستخدم لتقديم رؤية إسلامية متكاملة، وهو المعنى الذي يقترب من المفهوم المعتمد في النظام المعرفي المعاصر[٢].

كما أن قطب يردّ حالة الانحراف في الحالة الإسلامية إلى ما داخل الفكر الإسلامي من فكر أجنبي واختلاط بالثقافات الفارسية والإغريقية، فيما يردُّ الصدر الانحراف إلى ما أصاب البناء الداخلي للأمة من عطب[٣]، خاصة بسبب السلوك المنحرف للقيادات التي تسلّمت زمام الأمور وأدّت إلى ما أدّت إليه من تعطيل للفاعلية الإسلامية.

وقطب هو الآخر لا ينكر ظاهرة الانحراف القيادي حين حلّل في كتابه (العدالة الاجتماعية في الإسلام) ما أصاب التجربة الإسلامية من خلل حين أُبعد الإمام علي عليه السلام عن زمام القيادة، ومن ثَمَّ برزت ظاهرة الانفصال فيما بين السلطان والقرآن – بحسب تعبير مالك بن نبي.

وبالعودة إلى مسألة بناء النظريات، واعتماد سيد قطب مبدأ إرجاء ذلك إلى ما بعد قيام المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية، فإن ذلك هو ما دفعه إلى الاكتفاء بعرض مبادئ الحكم العامة في الإسلام، واعتماد فكرة الجيل الأول وتجربته التاريخية[٤]، فيما عمل الصدر وبقوة لإثبات قدرة الإسلام على تنظيم شؤون الأمة وقيادة الحياة، لهذا كان عكوفه على الكتابة في النظرية السياسية الإسلامية وتدوينه لمشروع الدستور الإسلامي، وبلورته للمفاهيم المتّصلة بالقيادة والنظام.

وحين كان سيد قطب يرفض الفلسفة، ويركّز على اكتشاف مدركات التصوّر الإسلامي مقرونة بالتربية والتحريض على التغير، كان الصدر يشتغل بالفلسفة ويقدّم في

(٢) حسن سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة، ص ٢٧٦.
(٣) أحمد راسم النفيس، فقه التغيير بين سيد قطب والسيد محمد باقر الصدر، المنهاج، العدد ١٧٠، ص٣٠٠.
(٤) المصدر السابق، ص٤٢٦.

مجالها المنظورات الإسلامية حول الكون والإنسان والمعرفة والعالم، باعتبار أن ذلك يشكّل في نظره أصل التفكير ومنبع تشكيل الرؤى والاتّجاهات التي تؤسّس للتغيير.

أما على صعيد العمل الحركي، فقد طغى الأسلوب الأدبي والوجداني على خطاب سيد قطب، وقد تجلّى ذلك في كتابه (معالم في الطريق) الذي شكّل وثيقة إدانة ضدّه وحُكم بسببه بالإعدام بدعوى أنه كان دليلًا لعمل حزبي، وبرنامجًا لقلب نظام الحكم، فيما الحقيقة أنه لم يكن إلَّا كتابًا حمل أفكارًا ولفتات تربوية مشبعة بالحس التعبيري، ولم يكن ينظر لأية خطوات إجرائية، وهو في (معالم في الطريق) يختلف عمَّا كتبه الصدر في هذا الخصوص، لا سيما أفكاره الحركية التي وضعها لحزب الدعوة وما كان يضعه من تنظيرات، وتحديده لمراحل العمل السياسي وما كان يبثّه من أفكار في بعض محاضراته ورسائله، التي كانت تعبّر عن الاهتمام بالواقع وإشكالياته وصراعاته.

ومن أوجه التباين بين الصدر وقطب، أن قطب كان يعلن -ضمنًا إن لم يكن صراحة- تكفيره للحكّام، وينعت المجتمعات جميعًا بالجاهلية، وكان خطابه التربوي يقوم على ترسيخ سلوكيات المفاصلة مع الواقع والتشدّد مع قواه ونظمه الفاعلة، فيما كان انشغال الصدر منصبًا على وضع البدائل النظرية، والتأسيس التربوي للتغيير من دون أية أطروحة تكفيرية، لكنه في الوقت نفسه لم يتردّد من وصف حكام العصر بالظلمة من دون استخدام لغة التكفير.

لقد تميّز سيد قطب بأسلوبه الوجداني ونزعته التحريضية الحادّة، ولم ينشغل كالصدر بإعداد نظريات إسلامية في السياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو الفلسفة، وبهذا فهو مفكّر في الدعوة لا مفكّرًا في اكتشاف النظريات، كما اعتمد في فهمه التغييري على ترسيخ العقيدة والتربية الحركية للنخبة، وكان يرى في ذلك الكفاية من دون الحاجة إلى الاشتغال بالبرامج، لأن البداية المطلوبة هي في ضرورة التخلّص من المجتمع الجاهلي، وإن التغيير الاجتماعي الحقيقي لا يتحقّق إلَّا عبر هذا الطريق.

◻ بين الصدر ومالك بن نبي

قضية التغيير الاجتماعي تمثّل محور أعمال وأنشطة كل من السيد محمد باقر الصدر والمفكّر الجزائري مالك بن نبي، وإذا كان الإسلام يجمع بينهما عقيدة، إلَّا أن ما يميّز الصدر أنه كان فقيهًا يمارس الاستنباط الشرعي على مختلف الحقول، ويجتهد في اكتشاف النظريات الإسلامية، وكان الإسلام بشموليته يشكّل قاعدة وإطارًا لجهوده التغييرية، فيما كان ابن نبي يواجه الواقع بإشكالياته الماثلة، ويتناوله بعقلية تحليلية وتفكير علمي ونزعة برجماتية مع

الاستضاءة بمبادئ الإسلام وتوجّهاته وقيمه العامة، وهو بذلك ينطلق من الواقع ويبحث في شروط التغيير الموضوعية وصولًا إلى تحقيق النهضة في إطار ما أسماه بالحضارة. من هنا كان اهتمامه ينصب بالدرجة الأولى على الإنسان المسلم والمجتمع المسلم أكثر من انشغاله بالإسلام كأحكام ونظريات، وهو بذلك أقرب ما يكون إلى عالم اجتماع إسلامي منه إلى عالم في الشريعة الإسلامية.

لقد انتقد ابن نبي الاتّجاهات الإصلاحية لرجال النهضة الذين سبقوه، ورأى أن انشغالهم كان منصبًّا على قضايا جزئية، فالأفغاني بنظره ركّز على الجانب السياسي، ومحمد عبده انشغل بإصلاح التعليم، والكواكبي وشكيب أرسلان شغلهما الجانب الدفاعي، ولم يستثنِ من التوصيف المتقدّم غير حسن البنا الذي وجده أكثر شمولية وفاعلية.

إلَّا أن الحكم النقدي المذكور ينسحب في التحليل النهائي على ابن نبي نفسه، إذا ما تأمّلنا كيف أن اهتمامه تمحور حول إشكالية الحضارة والتنمية والذي قاده إلى نحو آخر من التجزيئية، حين ركّز اهتمامه على المعنى المدني المادي للحضارة أكثر من معناها الشامل، بدليل أنه كان يتفاعل مع ثورة يوليو في مصر لا لشيء إلَّا لأنها بدأت تؤسّس لمشاريع تنموية، وتضع خططًا للتصنيع والإصلاح الزراعي والنهضة المدنية.

والحقيقة أن فهم الحضارة بالحدود المادية والتنموية عند ابن نبي، قد ترتّب عليه تحديد جانبي لإشكالية التغيير تمركز حول مجسّدات التمدّن، فظن أن الحل الدقيق للمشكلة الحقيقية لأزمة التخلّف المرتبطة بقضية الإنسان وحريته وكرامته وأمنه وقيمه وأخلاقه وتوازنه، وما يتطلّبه من توفير للعدالة الاجتماعية، والبعد عن الاستبداد وتحقيق المساواة، والذي يرتبط كل ذلك بالبحث عن النظام الاجتماعي الأصلح، وهو ما انتبه إليه وركّز عليه السيد الصدر.

إن الصدر كان يدرك أن التغيير لا ينبغي أن يستهدف مجرّد هيكل الوجود المادي والمدني وتحقيق النهضة التنموية، بل لا بد من إيجاد النظام الاجتماعي الصالح الذي تتجسّد من خلاله القيم والمبادئ والمقاصد الربانية على مختلف الصعد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أما مجرّد تهيئة الوسائل والإمكانات المادية والمدنية -على أهميتها- فلا يؤدّي بالضرورة إلى التكامل والسعادة وتحقيق إنسانية الإنسان.

ومع ذلك التقى كل من ابن نبي والصدر على تأكيد أهمية التربية، والنظر إليها كإحدى المقوّمات الأساسية في عملية التغيير الاجتماعي، ومن منطلق الاهتمام بالتغيير الاجتماعي عند كل منهما اتّجهت أفكارهما التربوية إلى الجانب الاجتماعي، غير أن ما كان يفرّق بينهما

أن ابن نبي كان يتواصل بأفكاره مع الواقع كيفما كان، فهو حين يطرح أفكار نظير: تكييف الفرد اجتماعيًّا، والواجب في الحق، ومدرسة النشاط المشترك، وغيرها من الأفكار التربوية الاجتماعية لا يشرطها بالتفرقة بين نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي صالح ونظام آخر منحرف، الأمر الذي يمكن أن يسمح لمثل هكذا أفكار أن تجيّر لخدمة الواقع القائم، أكثر من تجييرها لخدمة عملية التغيير الحقيقية التي تقوم على أساس الإسلام.

نعم يجوز التعامل مع هذه الأفكار الجيدة، وتحريكها في إطار البناء الاجتماعي لجماعة التغيير[٥]، في حالة غياب البناء الاجتماعي الإسلامي الكامل.

من جهة أخرى، إذا كان صحيحًا أن لا تربية من دون مجتمع، فإنه من الصحيح أيضًا أن لا تربية بغير الاهتمام بالفرد، أما الاكتفاء باستخراج الشروط التي تؤدّي إلى إسهام الفرد في النمو الاجتماعي العام -كما يريد ابن نبي- فمعنى ذلك وضع شروط على نمو الفرد خارجة عن داخليته واختياراته، وهو ما يشكّل إغفالًا لضرورات النمو الفردي الذي هو الأساس لعملية التغيير الاجتماعي، وهذا ما كان يعيه ويؤكّده ابن نبي بنحو واضح في كتاباته، إلَّا أنه مع ذلك كان يربطه على الدوام بالهدف الاجتماعي[٦].

إن تركيز ابن نبي على التربية الاجتماعية بصرف النظر عن النظام القائم، مردّه الاعتقاد بأن التغيير الاجتماعي هو الأساس لأي تغيير سياسي، وهو في هذا يقول: «إن الحكومة مهما كانت ما هي إلَّا آلة اجتماعية تتغيّر تبعًا للوسط الذي نعيش فيه وتتنوّع معه، فإذا كان هذا الوسط نظيفًا حرًّا فما تستطيع الحكومة أن تواجهه بما ليس فيه»[٧].

وهذا التصوّر إذا كان مقبولًا إلى حدٍّ ما، إلَّا أنه ينبغي أَلَّا يقودنا إلى الاعتقاد بأن الحكومة ليس في مقدورها إفساد الحياة في المجتمع، فالسلطة وتشريعاتها لها القدرة على التأثير في الحياة الاجتماعية وإشاعة الفساد، ومن ثَمَّ عرقلة إمكانات النهضة والتغيير.

لذلك نعود ونقول: إن الهدف المدني الذي ظلّ يؤكّده ابن نبي في مشروعه التغييري، قد دفعه إلى الاعتقاد بلا جدوى العمل السياسي المباشر، حتى إنه شخصيًّا، وكما عُرف عنه، لم ينخرط في أي عمل حركي منظم، وظلّ بعيدًا عن معتركات الصراعات السياسية بأشكالها الميدانية، وعلى النحو الذي درجت عليه حركات التغيير الإسلامي، وكان يقول

(٥) راجع: علي القريشي، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي.. منظور تربوي لقضايا التغيير في المجتمع المسلم المعاصر، القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، ط١، ١٩٨٩م، ص ٢٧٥- ٢٧٩.

(٦) المصدر السابق، ص ٢٧٩ - ٢٨٠

(٧) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، ١٩٧٩م، ص ٣٠.

بضرورة توفير الجهد والعودة بشبكة العلاقات الاجتماعية إلى فعاليتها بغض النظر عن طبيعة النظام القائم، وهو بهذا ينحى منحى إصلاحيًّا يختلف عن المنحى الذي يخطّه الصدر حين لا يرى جدوى الإصلاح في إطار واقع لا إسلامي.

من هنا افترق منحى التربية كأساس للتغيير عند كلا المفكرين، على الرغم من أن كلًّا منهما يركز على التربية في أبعادها الاجتماعية والتغييرية.

وإذا قلنا بأن مدركات ابن نبي التربوية قد صيغت على نحو وظيفي وفي إطار الواقع ومشكلاته القائمة، فالصدر بلور أغلب تصوّراته التربوية تبعًا لما اكتشفه من نظريات إسلامية في المعرفة والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وهو بهذا قد يبدو بعيدًا عن الواقع الماثل، إلَّا أنه على صعيد الحركة السياسية يطرح أفكاره التربوية لدعم مشروع التغيير، ويسجّل أنشطته التعليمية والإصلاحية ضمن الواقع الماثل، بوصف ذلك من العوامل المساعدة في سياق مشروع التغيير الشامل.

من جهة أخرى، نجد أن كلا المفكرين قد تعاملا مع العلم على نحو وظيفي، ولم يُعطياه الأهمية التغييرية إلَّا بحدود ارتباطه بالقضية الاجتماعية، وهذا يتضح عند ابن نبي حين يوجه نقده لحركة النهضة التي تركّزت عند محمد عبده بإصلاح التعليم وتخريج متخصّصين ولم تجتهد في توظيف العلم في عملية التغيير، كما الحال مع علم الكلام الذي اعتمدت فيه منهجية التلقين وإثبات وجود الخالق ومن دون تقديم الدين عبر تجسيد وظيفته الاجتماعية. وهو نظر تبنّاه الصدر وقدّم في سياقه قراءات كلامية جديدة، انطوت على منظور اجتماعي واضح، بل حتى الفقه عمل على نقله من أُفقه الفردي إلى آفاقه الاجتماعية.

وعمومًا لم يجعل الصدر من العلم هدفًا بحدّ ذاته، بل اهتمّ به بوصفه وسيلة ترتبط بالأهداف العامة، وقد كانت تجديداته العلمية مرتبطة بالوظيفة الاجتماعية للعلم والدين، وهو في هذا قريب من نظرة ابن نبي.

وإذا كان الفكر التربوي قد تمحور عند كلا المفكرين تبعًا للاهتمامات الاجتماعية، فإن ذلك لا يعني إسقاطهما للبعد الفردي من التربية، فالاثنان كان يُعنى بالطلبة، ويلقي المحاضرات على الطلاب، ويمارس التربية المقصودة والتعليم المنظّم أو شبه المنظّم.

أما على صعيد العلاقة مع الآخر، فقد اهتمّ كل منهما بمسألة التثاقف في ضوء فهم الذات وفهم الآخر، ولم يرفضا الحضارة الغربية كلية، بل استفادا من جوانبها الإيجابية كل بحسب طريقته وحقل اهتمامه، من دون أن يقلدا الأفكار الأجنبية أو يستنسخا المفاهيم، بل ابتدع كل منهما أفكاره ومصطلحاته الخاصة، وعملا على بثّها في الوسط الثقافي والعلمي

بعيدًا عن التبعية.

لقد نبذ كل من الصدر وابن نبي النقل الأعمى الذي لا يميّز بين العلم والأيديولوجيا، ولا يراعي المعادلة الاجتماعية الخاصة بكل مجتمع، ودعا كل منهما إلى توطين العلوم وأسلمة ما يمكن أسلمته من معارف في إطار المجال العربي والإسلامي، كما ميّزا بين الحقائق المطلقة والحقائق النسبية، وبين الأفكار القائلة والأفكار القابلة للتكيف والحياة.

وإجمالًا نقول: إنه إذا كان لكل من ابن نبي والصدر أهميته الفكرية وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، إلَّا أن الصدر تميّز بكونه صاحب مشروع نهضوي إسلامي جذري ومتكامل كان له الأثر العلمي والتربوي والسياسي الواسع النطاق، فيما تمثّل تميّز ابن نبي بما قدّمه من تحليلات قيّمة لواقع المسلمين، وما قام به من تشخيصات لظواهر وأمراض تتّصل بالثقافة والاجتماع والسياسة والتنمية، الأمر الذي أظهره عالم اجتماع إسلامي امتلك القدرة على الخوض في أعماق المشكلات والظواهر، وشكّل فكره إضاءة وهّاجة يمكن الاستنارة بها في مجال التغيير وأنشطته الثقافية والاجتماعية والتربوية على نحو بنّاء.

وإن ابن نبي قد واجه الواقع بإشكالياته الماثلة، وتناوله بعقلية تحليلية وتفكير علمي ونزعة برجماتية مع الاستضاءة بمبادئ الإسلام وتوجّهاته وقيمه العامة، على النحو الذي جعله أقرب إلى عالم اجتماع إسلامي منه إلى عالم شريعة، وداعية لمشروع اجتماعي إسلامي شامل، بخلاف سيد قطب على النحو الذي بيّنّاه.

تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر..

هل من آفاق كونية إبداعية جديدة؟

جواق سمير*

الكتاب: تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل.
الكاتب: الدكتور عبد الرزاق بلعقروز.
الناشر: الدار العربية للعلوم، بيروت، بالاشتراك مع منشورات الاختلاف، الجزائر.
سنة النشر: الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
الصفحات: ٢٨٧ صفحة.

□ مدخل

تتوخّى هذه المُساهمة تقديمَ قراءة في كتاب «تحوّلات الفكر الفلسفيّ المُعاصر»، لصاحبه الدكتور عبد الرزاق بلعقروز، وهي قراءة لا نهدفُ من ورائها عرض ما ورد في متن الكتاب من أفكارٍ ونصوص واختصارها، بل إننا نسعى من خلال تقديمها إلى لفت النظرِ والانتباه إلى بعض القضايا الفكريَّة التي تطرّق إليها الكتاب طيلة ما يُقارب ثلاث مئة صفحة.

والتي تحتاجُ إلى عرضها على طاولة المساءلة والبحث والنقاش من

* باحث من الجزائر، يُعد أطروحة دكتوراه في فلسفة العلوم والقيم في الفلسفة الغربيَّة المعاصرة.

جديد، لا من أجل تقويض وتهديم ما ورد فيها من أفكار بل لإثرائها وجعلها أُفقًا ومُفتتحًا لبحوثٍ أخرى، وهي الغاية الأساسيَّة من عقد هذا المصنف في الدعوةِ إلى استكشاف دروب ومسالك تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر، والخوض في مغامرة أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل والإفادة منها، في وقتٍ نحنُ في مسيس الحاجة إلى القيام بدراسة تحليليَّة ونقديَّة للمتون الفلسفيَّة على القدر الذي يُسعفنا بفهمٍ رحب للقضايا المعاصرة والراهنة.

تأسيسًا على ما سبق ذكره، يجوز لنا طرحُ الاستفهام التالي: كيف نقرأ تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر؟ وما هي الفوائد التي يمكن لنا تخريجها؟ وما هي العبر التي نحصيها من هذا الدرس الفلسفيّ؟.

لكتابات الباحث الجزائريّ والأستاذ الجامعي عبد الرزاق بلعقروز، مكانتها الخاصَّة في مدونة التأليف الفكريّ والفلسفيّ في الجزائر كما في الوطن العربيّ، والقارئ في كتبه يستبصِرُ حسَّها النقديّ الذي مكّنها من التملُّص من النزعة النصيَّة المُهيمنة في أرجاء العالم العربيّ، وهي النزعة التي ترى في الكتابة الفلسفيَّة مُجرد مُمارسة أكاديميَّة جلّ غايتها شرحُ النصوص الفلسفيَّة سواء الغربيَّة منها أو العربيَّة (التراث)، ممّا يجعلها في غفلةٍ عن الواقع وشروطه ورهاناته، ما يُوحي بأننا إزاء نمطٍ من الكتابة الفلسفيَّة تنأى بنفسها عن كلّ انغلاق أكاديميّ من شأنه أن يكون لها مانعًا من الإفادة منّ مُختلف المرجعيات والتخصصات الفكريَّة الأخرى.

تأسيسًا على ذلك، لا نتردد في القول: إنّ عبد الرزاق بلعقروز صاحب مشروع فكري ونظريّ مُتماسك تحكُمُه هواجس المفهوم والمعنى والتواصل، وعن هذه النقطة بالذات، ستُحاول هذه المراجعة الولوج إليها من خلال تقديم بطاقة قراءة لكتابه الموسوم بـ«تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر: أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل»، الذي اختطّه سنة ٢٠٠٩.

وما يحسن الإشارة إليه في عقب هذا الموقف، تلك المساحات النظريَّة الشاسعة التي تحرك فيها مُفكرنا في كتابه هذا، بدءًا بالبحث في جينيالوجيا المُصطلح الفلسفيّ وما يقتضيه ذلك من انتقالٍ وتحوّلٍ للمفهوم الفلسفيّ عبر مُختلف الحقب التاريخيَّة له، وصولًا إلى الحديث عنّ العولمة في القول الفلسفيّ العربيّ، مرورًا بمناولته لسؤال الحداثة عند طه عبد الرحمن، وعن العلاقة المُلتبسة بين الفلسفة والأدب من خلال نموذج عبد الوهاب المسيري، مع تقديم قراءة لنظريَّة أخلاقيات المناقشة لفيلسوف التواصليَّة يورغن هابرماس، وعن عودة الديني والمقدس في الفلسفة الغربيَّة المعاصرة، وعن التسامح والمجتمع المدني وعن العالميَّة والكونيَّة...، وغيرها منّ المواضيع الفكريَّة التي تستلزمُ انفتاحَ الوعي على

قضايا الحداثة والهويَّة والعولمة والتسامح والكونيَّة.

في كلّ تلك المحطات الفكريَّة كان عبد الرزاق بلعقروز على وعيٍ كبير بالدور الذي يُمكنه القيام به، كمثقفٍ وباحث استمد مقومات تكوينه الفكريّ من تكوينه الفلسفيّ الرصين من جهة، ومن استشكالِ الواقع من جهةٍ أخرى، فأتى نمط كتاباته محكومًا بهاجس الراهن والرغبة في فهمه، فاتخذ كتابه العمدة «تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر»، صورة سؤال واندهاش إزاء أسئلة تخصّ القضايا التيّ قُمنا بذكرها أعلاه.

□ الكتاب.. البنية والمكونات

يتكوّن عنوان الكتاب من شقين، أحدهما رئيسي «تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر»، وآخر فرعيّ يستدعي الانتباه بوصفه المدخل الأساسيّ لفهم الكتاب، وهنا تكمن أهميَّة هذا المصنف، الذي يركز عنوانه الفرعيّ على دراسة أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، وقد توزعت محاوره على مُقدمة وثلاثة أجزاء، كلّ جزء يحوي ما بين ثلاثة إلى أربعة فصول.

في مقدمة الكتاب يرصد المؤلف تحولات الفكر الفلسفيّ المعاصر، من خلال حديثه عن النشاط المخصوص الذي تشهدُهُ الفلسفة المعاصرة، في مُساءلاتها وتفكراتها ومساراتها، وفي أعينِ المُؤلف، إنّ هذه المخصوصيَّة تتأتى «من التحوّلات التي مستْ نماذج الفهم ومقولات التفكير، بخاصّة تلك التي صاغتها عقلانيَّة الحداثة الفلسفيَّة مع لحظة التأسيس الديكارتي وتوابعها المعرفيَّة والتاريخيَّة: الإصلاح الديني والثورة العلميَّة والثورة السياسيَّة وعصر النهضة وعصر الأنوار، وصولًا إلى الانغلاق الفلسفي مع هيغل، إنّه انغلاقٌ لأنَّه رفعَ هذه المعقوليَّة الذاتيَّة بمحدداتها المشهورة: الحق في النقد، الحريَّة، استقلال العمل، المنزع المثالي في الفلسفة، رفعها إلى مرتبة الوعي المطلق بالذات»[1]، الأمر الذي انتهى إلى المركزيَّة الغربيَّة وفلسفة الوعي والذات.

بيد أنّ الفكر الفلسفيّ لم يستوِ عند تلك الحال، إذ سيشهد تحوّلًا ومنعرجًا سواء على الصعيد الفكري أو على مستوى الطرح الاشكالي مع نهايات القرن التاسع عشر، «الذي كان يلوح بمعالم فكر فلسفيّ مختلف تبدلت فيه هذه النظرة إلى نماذج العقلانيَّة وبخاصّة الفلسفة الذاتيَّة وريثة الديكارتيَّة، وصارت هذه الذاتيَّة يُنظر إليها كتهمة لا ينفكُ الفكر الفلسفي المعاصر على ترديدها ونقدها، وأضحت نذرًا على حلول عصر العدميَّة الآتي لا محالة، وبشارة على تصدع التمركز الثقافي الغربي (...) ثم إنّ إعادة الاعتبار لمقولات

---

(١) عبد الرزاق بلعقروز، تحوّلات الفكر الفلسفيّ المُعاصر، ص٩.

التعددية والاعتراف والخصوصيَّة الفلسفيَّة، لم تصبح ممكنة إلَّا خارج الخريطة الإشكاليَّة التي رسمتها خطاطة الأنوار»[٢].

تأسيسًا على هذه المستندات، يتضحُ لنا أنّ هناك رغبة قويَّة تدفع بمفكرنا إلى رصد تحوّل الخطاب الفلسفيّ المعاصر، عن هذه النقطة بالذات يتحدث عبد الرزاق بلعقروز قائلًا: «إنّ مرادنا من هذه المقاربات ذات المنحى الفلسفيّ، رصد التحول الجذري العميق، والمساءلات النقدية العنيفة لنماذج العقل بمعناه الحداثي، وقيم التنوير الفلسفي، ونظريات التقدم الحضاري، بخاصة تلك التي طورتها عناوين الحداثة الغربية المختلفة، متبوعة بإرادة تأصيلها حضاريًّا، أو في جعلها كونية أو شمولية، وسيكون رصدنا لهذا النقد يجمع بين الداخلي والخارجي، داخلي يستثمر العدة المعرفية والمنهجية التي أفرزتها تحولات العلوم الإنسانية المعاصرة، والقراءات التأويلية المختلفة -نيتشه، فوكو، بودريار- وخارجي يعتمد على الخصوصيَّة الثقافيَّة في شكلها الأخلاقيّ لتقويم الحداثة الغربيَّة»[٣].

أتى الجزء الأوّل من الكتاب موسومًا بـ«تحولات المفهوم فيّ الفلسفة: من منطق الكليَّة والتجرُّديَّة إلى المنظوريَّة والرهان التداوليّ»[٤]، تفرد الفصل الأوّل منه الذي جاء تحت عنوان «إشكاليَّة المُصطلح الفلسفيّ: جينيالوجيا العلاقة بين الإرادة والكلمة والمعنى»، للحديث عن إشكاليَّة المصطلح الفلسفيّ من حيث المفهوم والخصوصيات، ومن حيث حقيقة العلاقة التي تجمعُ الفلسفة واللغة، ثمّ ينتقل للحديث عن نماذج لارتحال المفاهيم الفلسفيَّة، ليختتِم هذا الفصل بالحديث عن الوشائج بين الجينيالوجيا والمصطلح من حيث منهج القراءة، الخطوات والنتائج.

أمَّا الفصل الثاني والمعنون بـ«سؤال الحداثة عند طه عبد الرحمن: من النقد الأخلاقيّ إلى إعادة إبداع المفهوم»، فإنه انفرد بمهمة الحديث عن المشروع الفكريّ المسمى بـ«إعادة إبداع المفاهيم» للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، الذي يروم من خلاله بناء صرح فكريّ للإبداع العربي وتخليص العقل العربي من التبعيَّة.

وتبعًا لذلك تخصَّص هذا الفصل للحديث عن مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن، وفقه الفلسفة، وعن السؤال المسؤول، وكلها آليات فكريَّة يروم من خلالها طه عبد الرحمن تخليص العقل العربيّ من التعبيَّة الفكريَّة ونقله إلى منزلة الإبداع والاجتهاد، بعد أن تبيّن له أنّ «المُتفلسفة العرب لا قدرة لهم على إنشاء خطاب فلسفيّ مخصوص ومختلف، فهم يؤولون

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١.

(٤) المصدر نفسه، ص ص ١٧-٣٨.

إن أوَّل غيرهم، ويحفرون إذ حفر غيرهم، ويفككون إذا فككوا، وكأنّ سُبل الفكر والقول ضاقت عليهم، وأنّ أرض الفكر لم تكن واسعة ليتفسحوا فيها، وحجة المتفلسفة العرب في ذلك هي النهوض بواجب الانخراط في الحداثة العالميَّة والاستجابة لنداء الشموليَّة الفلسفيَّة»[٥].

أمَّا الفصل الثالث من الجزء الأوّل، الموسوم بـ«تداخل المفهوم الفلسفيّ المركب والعنصر الأدبي لدى عبد الوهاب المسيري»، فقد خصَّصهُ عبد الرزاق بلعقروز، لفكّ غموض العلاقة بين الفلسفة والأدب، مُتوسلًا في ذلك بنموذج عبد الوهاب المسيري، من خلال إسهاماته فيما يُسمى بـ«أدب الطفل».

يفتتحُ مُفكرنا هذا الفصل بسؤالٍ فلسفيّ عن أيَّة علاقة يُمكن أن تقُومَ بين الفيلسوفِ والطفل؟ وفعلًا فـ«الأوّل يُسائِلُ قضايا نظريَّة مُستعصيَّة على الفهم والتبسيط، وموضوعاتها مُجردة ومُفرداتها غريبة قد لا تجلو للأفهام إلَّا بزيادة تأمل وفضل معاناة، لينجلي ما خفي وينكشف عمَّا أغمض، أما الثاني أي الطفل، فدائرته الشعوريَّة وقطب اهتماماته لا يتعدى عالم الأشياء، فكيف تتأتى له هذّه القدرة التي بها يفهَمُ لغة الفيلسوف، أو تحصل له معرفة من طراز فلسفيّ يُنمي بها إمكاناته العقليَّة الكامنة ويوقظ بها عاطفة القلق الفلسفيّ»[٦].

وتكمن أهميَّة هذا الفصل كونه يرمي إلى «فك الارتباط بين هذا الاعتقاد السائد بين الفلسفة والطفل وبين رسوخها في الذاكرة والفكر والممارسة، وإعادة وصل العلاقة بينها توسطًا بالأدب بمَّا هو مَعبر من الفلسفة إلى عالم الأطفال، بكلّ تساؤلاته وحيرته واندهاشاته من الأشياء حوله، وفضوله المعرفي الذي يدفعه إلى التساؤل والقلق والإحراج أي المحركات الأولى للعقل الفلسفيّ الذي ينحو هذا المنحى»[٧].

بعدها ينقلنا الكاتب من الحديث عن العلاقة بين الفلسفة إلى الحديث عن «إعادة الوصل بين المفهوم الفلسفيّ والعلوم الاجتماعيَّة في المشروع التواصليّ، قراءة في نظريَّة أخلاقيات التواصل عند هابرماس»، وإنّه يجوز لنا الاستفهام تبعًا لذلك، عن سر الهمامة البالغة التي أولاها عبد الرزاق بلعقروز لنظريَّة إيتيقا التواصل لممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقديَّة يورغن هابرماس، إذ نلحظ أنَّه خصّص له أزيَدَ من خمس وعشرين صفحة.

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الإجابة عن هذا الاستفهام نستبصِرها في قوله: «أخذت النظريَّة التواصلية الجديدة الآن تخترق ميادين علميَّة متعددة، وتنزعُ الاعتراف تلو الآخر بأصالتها وجدتها وعمقها الإنساني والعلمي، وتحقيق التواصل بين مختلف فروع المعرفة الانسانيَّة قبل تحقيقه واقعيًّا، ثم إلى جانب هذا فإنّ أحد نقاط القوة في هذه النظريَّة هو بُعدها التداوليّ واعتبارها الأخلاق مُكونًا أساسيًّا للعقلنة والتواصل معًا، واستعارتها أيضًا لآليات التحليل النفسي الفرويدي، ثم تطوير هذا المنظور إلى المستوى الاجتماعي، الذي يجني فيه كلّ أطراف المحاورة تبادل الرمز واستعراض الحياة، على نحوٍ مُتفاعل لتحقيق آليات الاندماج والتواصل في المجتمع باعتماد شروط البرهان»[٨].

□ الفلسفة والحداثة

أمّا الجزء الثانيّ من الكتاب فأتى مُعنونًا بـ«تحوّلات العلاقة بين الفلسفة والحداثة: من التوحُّد وتأسيس المشروعيَّة إلى النقد الجذري والمواجهة»، يحوي بداخله ثلاث محطات أساسيَّة تتناول قضايا فكريَّة مُختلفة، بدءًا بحديثه عن الأصول النيتشويَّة لنظريات النقد المابعد حداثيَّة، وصولًا إلى المعنى الفلسفي لعودة المكبوت الديني في الثقافات المعاصرة، مرورًا بالحديث عن الفلسفة ونثر الخطاب الاستشراقي.

من هنا وعلى ضوء ذلك، يفتتح الجزء الثاني، بفصلٍ أوّل موسوم بـ«الأصول النيتشويَّة لنظريات النقد الما بعد حداثيَّة: من الهويَّة والتطابق إلى المنظوريَّة وتعدديَّة التأويل»، وفيه يُقدم الكاتب نظريَّة النقد عند نيتشه، من خلال استعراض مُحددات النقد الجينيالوجي، ونقد نيتشه للحداثة وأصنامها، ليختتِم الفصل بالحديث عن ملامح الحضور النتشوي في خطابات فلاسفة ما بعد الحداثة (أركيولوجيا فوكو – تفكيكيَّة جاك دريدا – جون بودريار).

عن كلّ ذلك يقول الكاتب: «مثّلت اللحظة النيتشويَّة مُنعطفًا نوعيًّا في تاريخ الثقافة الغربيَّة بصفةٍ عامة والحديثة منها بصفةٍ خاصَّة، وتكمن نوعيتها في كون أنها لم تُقدم رؤيَة تراكميَّة كإغناء وتعميق، أو تواصُل لتطور الوعي الفلسفي الغربي، بل غيّرت تمامًا طريقة إدراك المعنى وبدلتْ استراتيجيَّة التأويل، لقد توجّهت مطارق النقد النيتشوي إلى القيم الثقافيَّة الغربيَّة التي قام عليها كلّ التراث الفلسفيّ، كالثقة في العقل وشعارات التقدم والحداثة والعلم وتفاؤلات الأنوار وغيرها»[٩].

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

أمّا الفصل الثاني فيأتي موسومًا بـ«الفلسفة ونثر الخطاب الاستشراقيّ: من ميتافيزيقا التمركز إلى المُساءلة المُضادة»، وانطلاقًا من ذلك، يعتبر صاحبنا هاهنا أنّ فلسفة الوعي والذات هي المسؤولة الأولى والأساسيَّة على تأسيس المركزيَّة الغربية والخطاب الاستشراقيّ، وفي السياق نفسه يرى الباحث «بلعقروز» أنّ هذا «التأويل قد فقد الكثير من دلالته ومفاعيله في الفهم والتأويل، بخاصة مع تراجع مقولات الأنوار وفلسفات المركزية الانسانية والمفاهيم المتشعبة عنها كالحرية والعقلانية والذاتية، وأفرزت هذه القراءة خلاصة وجود فلسفات وليست فلسفة بالمعنى الكلي، وأقرت بتكوّن عقول كثيرة تتمايز بتمايز الظروف والإرادات وليس عقلًا له نواته المنطقية والجوهرية»(١٠).

ليختتِمَ صاحب الكتاب الجزء الثاني بفصلٍ ثالث أتى تحت عنوان «المعنى الفلسفيّ لعودة المكبوت الديني في الثقافات المعاصرة»، هذه العودة التيّ يشهدها الدين بعد أنّ اعتقدت الحداثة أنها قامت بطرده بشكلٍ نهائيّ، إلَّا أنّ هذا «اللا-معقول» قد عاد إلى النقاش الفلسفيّ المعاصر خاصَّةً بعد ظهور فلسفات ناقدة ومُتمردة على العقل وعلى المركزيَّة الذاتيَّة وعلى البرنامج الطوباويّ للأنوار.

يُقدم لنا صاحبنا هاهنا رصدًا مُكثفًا عن استشكال العلاقة بين الحداثة والدين، من أجل مزيَّة «الكشف عن المعايير الأخلاقيَّة والعقلانيَّة التي أسهمتْ في تقليص دائرة الدين وتصنيفه ضمن مقولات الفكر اللا-عقلانيّ، ففعل العقلنة بما هو مُحدد جوهري من محددات الحداثة قد أسهَم في تشكيل صورة سلبيَّة حول الدين»(١١).

أمَّا عن مُبررات القول بعودة الديني والمقدس إلى ساحة النقاش الثقافيّ والفلسفيّ المعاصر، فهي على اختلاف السياقات والانتماءات الثقافيَّة والحضاريَّة يرصُدُها لنا صاحب الكتاب في الآتي:

- إنَّ استقراء بعض النماذج الفلسفيَّة المعاصرة يجدها تستلهم من الأديان ضماناتها المعرفيَّة وليس من العقل والعلم.

- التهديد الذي باتت تمثّله بعض الأخطار الغامضة مثل القلق إزاء اندلاع حرب ذريَّة، أو ما باتت تثيره قضايا تحسين النسل والهندسة الوراثيَّة، التغييرات الأيكولوجيَّة... إلخ.

- أفول المعنى وموت الإحساس الروحيّ بالوجود.

(١٠) المصدر نفسه، ص ص ١٣٧-١٣٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

- تفكك الأنساق الفلسفيَّة الكبرى[١٢].

لينتهي صاحب الكتاب إلى الدعوة لإبداع فلسفة دينيَّة جديدة توازن بين العقل والحسّ والوحي، وذلك بقوله: «أعتقد أنّ الوقت قد حانَ للتفكير في تطوير فلسفة دينيَّة جديدة، لأنَّ عالم اليوم مُقبل على تحوّلٍ حضاريّ عميق لا يقتصِر على تجديد الرؤيَة بقواعد المُعاملة أو إنشاء ميثاق أخلاقيّ بين المُجتمعات أو تجديد مبدأ المسؤوليَّة، أو نقد الشموليَّة وأولويَّة الأنطولوجيا، فهذه النظريات لا يسعنا في نهاية الأمر إلَّا أن نعترف لها بإيلائها الأخلاق مُحددًا أصليًّا للتقويم، غيرَ أنّ التداخل الحاصل بين تمظهراتها الفلسفيَّة التي توهمنا بكونيتها وشموليتها، وبين العناصر الدينيَّة المستبطنة خلف مقولاتها، يُوجب علينا التفكير في تأسيس فلسفة دينيَّة تنضبط بالنموذج المعرفي التوحيدي، وتتنوعُ فيها مصادر المعرفة عن طريق تحقيق التوازن بين الوحي والعقل والحسّ»[١٣].

□ الفلسفة والعولمة

يأتي الجزء الثالث والأخير من الكتاب، موسومًا بـ«روح العولمة وتحوّلات مهمة الفلسفة: التداول شرط التسامح والتواصل»، افتتحه بالحديث عن التصوف المقارن، من خلال البحث في العناصر المشتركة والأبعاد الكونيَّة للتجربة الصوفيَّة، وفيه أعرب بلعقروز عن الصعوبة التي تُواجه الباحث في هذا المجال، كون من الصعب إيجاد تعريف جامع مانع للتصوف كموقف روحيّ يتميّز بالنشاط والتأمل، ومكمن السبب في نظره يعود أساسًا إلى تنوع هذه التجربة واختلاف أشكالها وحضورها في جميع مناحي الفكر[١٤].

بعدها ينقلنا الكاتب في رحلةٍ معرفيَّة تتجاوز الحدود الجغرافيَّة والإثنيَّة والعقديَّة الضيقة إلى رحاب الكونيَّة، ففي الفصل الثاني الموسوم بـ«المجتمع المدني عبر الحدود القوميَّة: كيف تُعيد العولمة تشكيل المجتمع المدنيّ؟»، يتحدث صاحب الكتاب عن فتوحات العولمة وآلية تأثيرها على بناء مفهوم المجتمع المدنيّ، فإذا كانت دلالات المجتمع المدنيّ تتصف بخصوصيَّة الانتماء العرقيّ والقوميّ، فإنّ «التأويل الجديد للمفهوم كما يصنعه الحدث هو اضفاء الدلالة العالميَّة»[١٥]

أمّا الفصل الأخير من هذا الجزء، والذي يأتي تحت عنوان «العولمة في القول الفلسفي

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ص ٢٠١-٢٠٢.

(١٣) المصدر نفسه ص ٢٠٣.

(١٤) المصدر نفسه ص ٢٠٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص٢٢٩.

العربيّ»، فقد ركن فيه صاحب الكتاب إلى ثلاث مواقف من العولمة في الخطاب الفلسفيّ العربي: الموقف الرافض، الموقف المنخرط، الموقف الترشيديّ، الأوّل من يرفضها رفضًا قطعيًّا وحُجته الأساسيَّة في ذلك، أنها شكل من أشكال الاستعمار أو هي امتدادٌ له، أما الطرح الثاني فيرى في العولمة كظاهرة واقعيَّة لا يُمكن تجاهلها، أما الأطروحة الثالثة فهي دعوةٌ إلى ترشيد العولمة وإحداث التوازن بين عناصرها مع التأكيد على الأخلاق والمعنى كجوهر للإنسان(١٦).

◻ الخاتمة والمحصلة

ذيّل عبد الرزاق بلعقروز كتابه بخاتمةٍ يُمكن اعتبارها حلقة مفصليَّة في بيان تصوّره للحديث عن تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر، وعن هواجسه وتساؤلاته يقول: ما الذي نتعلمه من مُقاربة هذه التحوّلات في الفكر الفلسفيّ المعاصر، بخاصَّة في أسئلته حول المفهوم والمعنى والتواصل؟ ما الإفادة التي يُمكن تخريجها كبرنامج يوقظُ عاطفة القلق الفلسفي وطاقة العقل على التفكير والإبداع لدينا؟

لذلك ينبغي التنبيه إلى الفوائد التي خلُصَ إليها المؤلف من درس تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر، وهي:

أولًا: الحق في الفلسفة

لقد عبّر عبد الرزاق بلعقروز في هذه المناسبة عن وعيه بحاجة الفكر العربيّ إلى استيعاب درس تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر من خلال نيلِ الأحقيَّة في الفلسفة، نقرأ له في هذا المعرض: «لم يعد التفكير الفلسفيّ مخصوصًا بدائرة حضاريَّة محددة، أو بعقلٍ آريّ لديه القدرة على التركيب والبناء، في حين تفتقدُ الثقافات الأخرى إلى هذا الوصفٍ، لأنّ الأصل في الفلسفة هو هذا المنطلق، غيرَ أنّ هيمنة ميتافيزيقا التمركز وإرادة تأصيلها في النموذج الثقافيّ الغربيّ أفرزت تقسيمات ثنائيَّة متضادة وعميقة في الوقت نفسه، كالقسمة بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر، (...) إنّ الحقّ في الفلسفة معناه أنّ الإنسان بإمكانه التفلسف بمعزلٍ عن ملله ونحله، لأنَّه موصولٌ بالحق الطبيعيّ الذي يتأسس على مبدأ الحريَّة المتحققة بالأصل والفعل»(١٧).

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ص ٢٥٩-٢٧٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

ثانيًا: من الحداثة وما بعدها إلى روح الحداثة وقيمها

يخلص الباحث الجزائريّ عبد الرزاق بلعقروز، من وراء هذه الخطوة، بل وهي الغايَة الأساسيَّة من عقد الباب الثاني «الفلسفة والحداثة» الدفاع عن الاختيار الحداثيّ، وهو بذلك يُقدم دعوة إلى ضرورة «صرف الاهتمام بالحداثة كتحقق تاريخي غربيّ لديها اشتراطاتها وتحدياتها، والاحتفاظ بجوهر الحداثة، أي مجموعة القيم الفكريَّة الموجهة للنهوض بمعانيه النفسيَّة والاجتماعيَّة والماديَّة، هذه القيم التي كانت سببًا في استبصار المخارج ونقل المُجتمع الغربيّ من طورٍ حضاريّ إلى طورٍ حضاري آخر يعلوه تقدمٌ»[١٨].

ثالثًا: نحو تفعيل الاهتمام بقيم الفكر الفلسفي

أمّا الإفادة الثالثَّة التي يُمكن لنا تحصيلها من برنامج تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر، هي الدعوة إلى صحوة العقل وإثارة قلقه التساؤلي والإشكاليّ، خاصَّةً ونحنُ في عصرٍ يُسيطر عليه نموذج العولمة، وعن رغبة هذا النموذج في بسط هيمنته وتعميمه في شتى المجالات والأماكن، الأمر الذي يستدعي منا الانتهاض بتحدي فلسفيّ له الجرأة والشجاعة في استشكال الأحداث والمواقف، عن هذه النقطة بالذات يكتب صاحبنا هاهنا قائلًا عن ضرورة «الحاجة إلى صحوة العقل وتجديد قيمه وبعث الحياة في الحس التساؤلي، ونقد القناعات النفسيَّة والفكريَّة الشائعة، فضلًا عن الأفكار والقيم الذوقيَّة والسلوكيَّة الرائجة، إنّ إيقاظ عاطفة القلق الفلسفيّ تجعلنا بمنأى عن التقبل المنفعل بالأشياء الممثلة في ثقافة الصورة والاعتقاد في واحديَّة الرأي وصدقيته المطلقة، أو إتقان لغة الإكراه وإقصاء الآخر، لذلك فنحنُ نُراهن على قيم التفكير الفلسفيّ بهدف التصدي الواعي والمؤسس لإرادة التنميط والتطبيع مع منطق الأشياء فكريًّا وذوقيًّا»[١٩].

وأخيرًا، يُمكننا القول: إنَّه منّ الصعب والحال هذه، فصلُ ما دوّنه عبد الرزاق بلعقروز عن تحوّلات الفكر الفلسفيّ المعاصر عن مشروعه الفلسفيّ الذي يتسِم بوحدة المتن والإنتاج الفكري، بُغية فهم وضعيَّة العقل العربي الذي يرزحُ تحت نير الانقياد والتبعيَّة والأخذ بعوامل الإبداع والاجتهاد، الذي كان العقل العربي فيّ مسيس الحاجة إليه.

كما لا يملكُ أيّ باحث أن يُنكر نجاح هذا المثقف في التمسك بهاجس المفهوم وسؤال المعنى ورهان التواصل في جلّ ما ألّفه الرجل من مُصنفات، ما دُمنا نعثُر في أروقتها على عناصر تصوّره لسؤال المفهوم الفلسفيّ، والحداثة، والعولمة، وهاجس الكونية وما تقضيه

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

من تسامحٍ وتواصُلٍ وتعايُشٍ.

وطريقته في المُساءلة النقديَّة (المعرفيَّة والمنهجيَّة) للقضايا التيّ أَثَّثتْ مشهد إنتاجه الفكريّ، ثمَّ طالما أنّ الاهتمام بالمفاهيم الفلسفيَّة من شأنها –في نظره– أنّ تُخلصنا من ضيق الانقياد للتعبيَّة إلى آفاق الإبداع والاجتهاد، من هنا كرست مُؤلفاته إلحاح صاحبها على ضرورة الانخراط في الفكر الكونيّ والعالميّ.